

N.inv.

107

C-III-38

~~24399~~

JOSIAH ROYCE

Professore di Storia della Filosofia nell'*Harvard University*
di Cambridge (Massachusetts)

ANNULLATO
15/2/22
m. m.

LA FILOSOFIA DELLA FEDELTA'

TRADUZIONE DALL'INGLESE E PREFAZIONE

DI

GIUSEPPE RENSI



BARI

GIUS. LATERZA & FIGLI

TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI

1911

PROPRIETÀ LETTERARIA

APRILE MCMXI - 27436

PREFAZIONE DEL TRADUTTORE

Proseguo, col presente volume, a presentare ai lettori italiani l'opera del grande idealista americano, che, come pochi altri, ha saputo rivivere le somme idee direttive della metafisica classica tedesca, e, ripensatele in un sistema proprio, esporle in modo caldo, vibrante, limpido, e, nel medesimo tempo, profondo.

In questo libro interesserà, penso, grandemente, anzitutto l'esposizione acuta e geniale della dottrina della fedeltà come fondamento della morale. Dottrina, nella quale si può bene scorgere in primo luogo quello spirito di maggiore socialità con cui concepiscono la morale i popoli protestanti in confronto dei popoli cattolici. Poichè, mentre per questi ultimi la morale s'appunta soprattutto nella macerazione e nella mortificazione dell'*io*, ed è una morale che si rivolge, per così dire, verso l'interno, e quivi si esaurisce, nei primi invece essa si dirige più largamente e trabocca verso il di fuori. Cosicchè, supremo e tipico atto morale cattolico è la vittoria sulla carne — e massimo peccato, contro

cui si ode costantemente fulminare nelle chiese, il peccato del senso — mentre l'etica protestante insiste soprattutto sui rapporti coi nostri simili, rapporti di lealtà, di benevolenza, di mutua rettitudine, d'amore reciproco, e in ciò fa consistere a preferenza la condotta morale. Solo, probabilmente, un pensatore appartenente a un paese di civiltà e di cultura protestante, poteva immaginar di concepire la morale come scaturente tutta e senza residui (compresa la morale cosiddetta individuale) da quel fatto essenzialmente sociale, costituito da legami e rapporti interumani, che è la fedeltà.

Ma, soprattutto, l'interesse che presenta tale dottrina della fedeltà, è l'elevarsi di questa per gradi dalla fedeltà ad una causa qualsiasi (nella quale v'è già questo di buono, che l'individuo rinuncia alla sua volontà capricciosa, singola, isolata, per far diventar propria una volontà superindividuale) fino alla fedeltà alla causa della fedeltà universale, alla quale la dialettica della fedeltà necessariamente sospinge, e nella quale si trovano corrette ed eliminate tutte le deficienze, gli errori e i travimenti che si possono riscontrare nella fedeltà a questa o a quella causa particolare.

Quando siamo giunti alla fedeltà alla fedeltà universale — e siamo passati attraverso a quell'atmosfera di intensa idealizzazione dei nostri obbiettivi, che è la fedeltà alle cause perdute, trasportate oramai fuori della vista umana, oltre la sfera tangibile, nel regno dell'immateriale —

noi siamo anche giunti sulla soglia della religione, la quale è appunto la suprema fedeltà al supremo universale e sulla quale quindi viene così a mostrarsi in definitiva fondata — e in essa a consumarsi — la morale.

*
* *

Ma prima di giungere nella sfera della religione, il nostro autore doveva sgomberare la via da una barriera che gli si parava dinanzi: e cioè il concetto di verità professato dal pragmatismo ⁽¹⁾; poichè se regge che verità sia soltanto ciò che è a noi utile, ciò che ci si manifesta «*spediente*», ciò che ci riesce, la verità diventa una cosa essenzialmente relativa a noi, essenzialmente *umana*, ma perde ogni carattere di obbiettività universalmente valevole, e si palesa specialmente incapace di attingere quella obbiettività superumana in cui dovrebbe consistere la verità religiosa. Di qui la notevole polemica col James che si legge nella penultima di queste conferenze.

In sostanza, la divergenza tra il Royce e il James — tra gli idealisti assoluti e i pragmatisti — è la divergenza tra intellettualismo e volontarismo. È l'intelligenza qualche cosa che prevale

(1) Esistente, del resto, fin dall'antica Grecia, nella dottrina di Protagora, e confutato da Platone. « Ebbene, su via, Ermogene, guardiamo se anche gli enti ti pare che stiano così; che l'essenza loro, secondo diceva Protagora, sia a ciascuno quello che più gli torna, affermando che l'uomo sia misura di tutte le cose, sicchè quali paiano a me gli oggetti, tali siano a me, quali a te, tali a te; o ti pare ch'essi abbiano qualche fermezza nella loro essenza? » (*Cratilo*, iv, trad. Вонгн). E vedine la confutazione nel *Teeteto*.

alla volontà, che scorge e determina i fini, e alla volontà li presenta; ovvero prevale la volontà e l'azione, e l'intelligenza non è altro che un mezzo sussidiario e posteriore che la volontà si crea per raggiungere i suoi fini? La morale scaturisce dal perenne fermento di energia fattiva che sta in fondo al nostro essere, dietro ancora all'intelligenza, e l'azione crea la sua verità producendosi; ovvero la morale discende, come un dettame in precedenza limpidamente stabilito, dalla conoscenza all'impulso operativo, e l'intelligenza addita all'azione la meta? È la Ragione o il Volere il polo su cui grava maggiormente l'asse del mondo morale? O (come si potrebbe dire con una volgare semplificazione): De Amicis o Mantegazza? Cuore o testa?

La divergenza è vecchia; ma è altresì superata da tempo. Giustamente il Royce ricorda che quanto v'è di esatto nella teoria pragmatista della prevalenza dell'azione come creatrice della verità, si trova ancora nell'idealismo classico, e particolarmente nel Fichte, il cui sistema morale è appunto fondato sull'azione, in quanto che per lui il mondo altro non è che il materiale che l'*io* offre a sè stesso per poter su di esso agire moralmente, sicchè il mondo non ha altra verità che quella che gli proviene dall'essere così concepito come materia di azione morale e dall'essere così oggetto di questa ⁽¹⁾. E al Fichte appunto fanno capo e si richiamano i voluntaristi moderni, più

(1) Cfr. specialmente *La Vocazione dell' Uomo*.

profondamente e consaputamente filosofi, come l'Eucken e il Rickert ⁽¹⁾. Che la ricerca della verità non sia vuotamente teoretica, ma debba avere uno scopo etico, è il pensiero fondamentale del Fichte; e, proprio, « il moderno pragmatismo non è veramente così originale come esso sembra supporre » ⁽²⁾. Ma il fatto è che questo scopo etico, fine supremo d'ogni cosa, scaturisce dalla piena luce della ragione e non dalle tenebre dell'inconscio, e che la morale è la stessa ragione in quanto questa diventa azione; sicchè solo in quanto è intelligenza, che si trasforma in energia fattiva, che si esplica nell'atto, che si attua, l'azione è da più della semplice intelligenza.

La divergenza, del resto, abbiamo detto, è da tempo superata; ed è superata già appunto nel seno dell'idealismo assoluto. Il nostro Spaventa, di cui, più lo si medita, più si scorge e si ama la densità profonda, che, specialmente confrontata con la pesante verbosità rosminiana e giober-tiana, ce lo fa sempre meglio apparire come il più grande filosofo del suo tempo, anzi come il più grande filosofo italiano dal suo tempo ad oggi, il nostro Spaventa (diciamo) nelle pagine inedite dei suoi *Principi di Filosofia*, ora ripubblicate, sulla scorta della copia del Maturi, insieme con la parte edita, dal prof. G. Gentile,

(1) Cfr. il diligente riassunto di E. MORSELLI, *Il Fondamento dell'Idealismo Etico* (Livorno, Giusti, 1911).

(2) V. in questo volume p. 215.

sotto il titolo *Logica e Metafisica* (1), pone e risolve la divergenza.

Secondo il modo di vedere di coloro che considerano da un lato l'intelletto, dall'altro il volere, come due separate facoltà *sui generis*, « lo spirito (egli scrive) è di nuovo la società dello storpio e del cieco uniti dal bisogno: si soccorrono a vicenda, ma in verità l'uno non ha niente dell'altro, e, con tutta la società che fanno, l'uno rimane sempre storpio, e l'altro rimane sempre cieco. Lo storpio, paragonandosi al cieco, vedendolo camminare bello e spedito con le proprie gambe, avvertendo il suo proprio difetto, dice: beato il cieco! Ecco il volere, che è più dell'intelletto. E, d'altra parte, il cieco dice: beato lo storpio, se non altro egli vede, e io non vedo niente! Ecco l'intelletto che è più del volere ». La verità è che questa separazione è un'astrazione. Il volere è in sé l'intelletto, altrimenti « non sarebbe libero, non farebbe liberamente il bene; il bene, visto e additato dall'intelletto al volere, sarebbe sempre qualcosa di estraneo al volere stesso; e il volere, volendo il bene, non determinerebbe sé stesso (e questa è libertà) ma sarebbe determinato da una potenza estrinseca alla sua natura ». E, per converso, l'intelletto è in sé il volere, altrimenti « sarebbe qualcosa d'impotente; la sua potenza, la sua attualità, sarebbe accattata e mendicata ». Sicchè « il volere è l'energia, l'atto oggettivo

(1) Bari, Laterza, 1911, p. 446 e seg.

del conoscere; il bene è l'oggettività del vero ». E « il volere e il bene è in sè più del conoscere e del vero, ma non già come semplice volere e come semplice bene (agibile), sì come atto oggettivo del conoscere e del vero. Il che val quanto dire, che il conoscere e il vero, come non ancora atto oggettivo, è meno di sè stesso come atto oggettivo: l'Idea, unità di soggetto e di oggetto, come soggettiva, è meno di sè stessa come tale unità oggettiva ».



Ma, per tornare al Royce, è appunto l'aver sgomberato la via dal concetto pragmatista della verità, e l'aver stabilito che noi crediamo nella verità obbiettiva, in una verità, che è bensì, come vuole il pragmatismo, un'esperienza riuscita, ma non una nostra frammentaria e passeggera esperienza, sì l'esperienza che si ha su di un piano più alto del nostro, l'esperienza d'un occhio che scorge in un'unica visuale ciò che noi scorgiamo solo spezzatamente, l'esperienza, in una parola, dello Spirito universale — è solo questo, che permette all'autore di salire dalla fedeltà alla religione.

I fondamenti di questa religione sono esposti a pag. 225 e seg., a pag. 237 e seg., e specialmente a pag. 243-245. Sostanzialmente, per il Royce, l'esistenza di Dio è dimostrata dalla circostanza semplicissima che, come tutta la filosofia critica stabilisce, non c'è fatto che non sia sperimentato, nè esiste alcunchè fuori dalla co-

noscenza. E, allora, il fatto che noi, nel nostro modo di pensare e di comportarci, siamo nel giusto o nel falso, siamo in accordo o in disaccordo con la realtà, non è neppur esso un fatto se non è sperimentato o conosciuto da qualcuno. E non lo può essere che da una Coscienza universale, da uno Spirito del Mondo, da Dio, il quale, in una visuale completa, abbraccia tutta la realtà, vede tutti i fatti, scorge l'accordo o il disaccordo particolare dei singoli uomini con essi, e solo scorgendo, sperimentando, conoscendo tutto ciò, ne rende possibile l'esistenza.

Ma è solo in modo affatto sommario che i fondamenti di questa religione sono esposti nel presente libro; e la comprensione ne sarà probabilmente difficile a chi non ne abbia letto lo sviluppo nel secondo volume dello *Spirito della filosofia moderna* del medesimo autore, di cui ho già pubblicata la traduzione italiana in questa stessa edizione.

È con lo sviluppo di tale concetto che il Royce, a mio avviso, effettua un notevole avanzamento e completamento rispetto all'idealismo classico assoluto tedesco, che costituisce la sua ispirazione filosofica fondamentale. Poichè questo idealismo, nell'opera del suo maggiore rappresentante, cioè di Hegel, e del resto anche in quella di Fichte, ci lascia malcerti circa la soluzione della questione più viva, affascinante e seria, quella cioè della coscienza e della personalità dello Spirito. La sostanza profonda del mondo è Spirito, lo Spirito crea la Natura: questa è certamente la propo-

sizione fondamentale dell'idealismo assoluto. Ma questo Spirito creatore è esso inconscio e cieco, e raggiunge la coscienza e la personalità — diventa Dio — solo in noi e per mezzo nostro: sicchè diamo noi ad esso la personalità, ed esso non abbia che quella che noi gli diamo — sicchè lo creiamo noi come Dio consapevole di sè e della sua opera? Ovvero, la personalità dello Spirito esiste e si regge da sè, senza la nostra, o almeno costituisce essa una sfera di personalità sopra la nostra? Semplice immanenza, od anche trascendenza? E in quali rapporti l'una con l'altra? Noi riteniamo, con lo Stirling e col Noël, che l'idealismo assoluto hegeliano conduca a concludere alla trascendenza divina⁽¹⁾. Ma chiunque sinceramente rifletta sull'opera di Hegel deve convenire che essa, per sè presa, lascia adito al dubbio, mantiene la questione insoluta, talchè a taluno è sembrato che il filosofo abbia pensatamente evitato ogni risoluta espressione che potesse comprometterne definitivamente il pensiero in un senso o nell'altro.

(1) Nella prefazione alla sua traduzione dell'*Hegel* di E. Caird (prefazione che leggo nella *Cultura Contemporanea* del marzo 1911) Giulio Vitali scrive che « una delle differenze fra il neo-hegelianismo italiano e il neo-idealismo inglese sta » nel fatto che « il primo considera la religione come una forma imperfetta di filosofia, destinata, quindi, a risolversi tutta in questa, senza lasciare nella vita dello spirito nessun residuo specifico ». Mi sia lecito ricordare che nella mia prefazione alla traduzione della *Logica di Hegel* di J. G. Hibben (1910) io sostenevo che l'hegelianismo importa come sua conclusione inevitabile l'esistenza d'un Dio anche trascendente, e citavo appunto eziandio, in appoggio di questo concetto, lo Stirling e il Noël. Tale pensiero esponevo ancora in altri saggi pubblicati da tempo e poscia raccolti nel volume *Sic et Non* (1910).

Ora, con la sua dottrina religiosa, quale è sviluppata nel già ricordato secondo volume dello *Spirito della filosofia moderna*, il Royce guida in modo assai geniale l'idealismo assoluto a culminare nell'idea della personalità divina, e in quella che questa personalità non si esaurisce nell'immanenza in noi, ma spazia in una trascendenza, che però non è dalla prima separata per mezzo di un *hiatus* insormontabile, ma ne costituisce invece l'integrazione e il coronamento.

L'analisi idealistica, infatti, da Locke e Berkeley in poi, (così si può riassumere la dottrina contenuta nel volume ricordato) ci assicura che il mondo dei sensi è un mondo di idee. Non solo la luce, i colori, il calore, i suoni, non hanno esistenza se non in quanto sono percepiti da qualcuno; ma, anche, la forma o la grandezza delle cose non è se non l'*idea* di forma o di grandezza che, dietro determinate circostanze, io sono obbligato ad avere; ma, anche, le onde sonore ed eterree (che sembrano costituire il fatto esterno alla nostra mente che dà origine alla nostra sensazione di suono e di luce) non sono che concezioni *ideali* con cui si spiegano i fatti della natura; ma, anche, lo spazio, infine, non è che un ampio sistema di idee che l'esperienza e la mia stessa mente mi impongono.

Forse perciò il mondo reale svanisce nel nulla? Tutt'altro. Le idee hanno una realtà altrettanto solida e resistente quanto quella delle cosiddette cose materiali. Per l'amante respinto, l'*idea* esistente nello spirito della donna amata è una bar-

riera più insuperabile d'una muraglia di bronzo. Ora il mondo reale — che è mondo d'idee, eppur permanente, resistente, non modificabile a nostro capriccio — avrebbe forse la stessa realtà che ha un'*idea*, o un complesso di idee, idee di stima o disistima, di amore o di odio, esistente a nostro riguardo nella mente dei nostri simili?

Vediamolo. Il mondo, adunque, è un mondo di idee. Esso non esiste se non è conosciuto, o, almeno, se non *può* essere conosciuto, giacchè il dire « esistono i poli », sebbene dei poli non si abbia esperienza diretta, significa soltanto che, nel caso che ci si rechi ai poli, si otterranno in un certo ordine certe determinate esperienze. Il mondo è, nella sua essenza, inconoscibile, si obietta; la sua natura è un *problema*. Ma se per *problema* non si intende un problema assurdo, come quello della quadratura del circolo, l'inconoscibilità del mondo reale significa soltanto che esso *ci è sconosciuto* perchè non può entrare nella *nostra* sfera mentale, non già che esso sia radicalmente irreducibile ad entrare nella sfera della mente in generale, nella sfera d'una mente (per ipotesi) più vasta e comprensiva della nostra. Ad una mente, per ipotesi, infinitamente più vasta della nostra, il mondo reale non presenterebbe alcuna inconoscibilità; nella sfera di quella esso potrebbe interamente entrare. Dunque, inconoscibilità del mondo, non vuol dire sua impossibilità di entrare nell'ambito *della mente in generale*, altrimenti il mondo sarebbe, per definizione, l'illogicità, l'irrazionale, l'assurdo per

eccellenza. E, per conseguenza, si deve dire che il mondo o è conosciuto e sperimentato, o (in quanto non lo è di fatto da noi) *può* essere da noi conosciuto e sperimentato, ovvero *potrebbe* esserlo da una mente, per ipotesi, più vasta della nostra — e che solo per questo suo *essere* o *poter essere* conosciuto o sperimentato da noi o dalla mente in generale, il mondo esiste.

Ma che cosa è una *nuda* possibilità d'esperienza, che cos'è un'esperienza che sia esteriore a me e ad ogni altro, che sia quindi *niente* per me e *per ogni altro*? Essa è evidentemente, il nulla. Quindi, « quello che, dovunque io giunga a conoscerlo, viene ad essere interamente una idea, un'esperienza, dev'essere in sè, prima che io lo conosca, l'idea di qualcuno, l'esperienza di qualcuno, ovvero dev'essere nulla... Nel dimostrare che il mondo è un mondo d'esperienza possibile abbiamo dimostrato che, in quanto è reale, esso è un mondo d'esperienza effettiva »; e perciò il mondo reale, in cui deve esistere questa esperienza e conoscenza effettiva d'ogni cosa che sia reale, non può che essere una mente, ovvero un complesso di menti, poichè senza tale mente non vi sarebbe esperienza, nè conoscenza, nè, quindi, realtà.

Ora, tale mente, o complesso di menti, che costituisce il mondo, è in essenza una cosa sola col nostro *io*.

La dimostrazione (e qui entriamo nell'ordine di argomenti solo sommariamente accennato nel presente volume) parte da concetti comuni e

semplicissimi. Quando noi pensiamo ad una cosa, che non cada immediatamente sotto i nostri sensi, per esempio ad un personaggio della storia antica, dobbiamo, non solo avere un'idea adeguata all'oggetto, ma anche *sapere* che l'idea corrisponde all'oggetto, ma anche, cioè, identificare l'oggetto, come quello che noi ci intendiamo. Ma come facciamo a identificare un oggetto lontano per quello a cui miriamo col pensiero, come facciamo a riconoscere tale oggetto per quello a cui vogliamo pensare, se esso non fosse già presente a un nostro *io* più largo, più profondo, più completo, il quale attesta, quasi a dire, al nostro *io* superficiale e momentaneo: « sì, l'oggetto a cui tu vuoi pensare è proprio questo? ».

Facciamo un altro esempio. Noi cerchiamo un nome o un'idea dimenticati. Non li ricordiamo più, ma, nell'istesso tempo, *sappiamo* quale è il nome o l'idea a cui intendiamo riferirci, prova ne sia che, dopo aver escluso parecchi nomi o idee, quando ci viene in mente quello cercato, esclamiamo: « è questo! ». Come facciamo a *sapere* che *era questo*, un nome che non ricordavamo, cioè che *non sapevamo*? È, anche qui, il nostro *io* più profondo e più ampio quello a cui il nome era presente e che attesta al nostro *io* superficiale, il quale lo aveva dimenticato e lo cercava e finalmente lo trova, che il nome dimenticato e cercato era proprio quello.

Allarghiamo l'indagine. Quando taluno crede di conoscere la verità circa un fatto che non cade sotto i suoi sensi, crede (non solo che il

fatto e l'idea che egli ne ha, siano corrispondenti) ma altresì che la sua idea si accordi precisamente con quel fatto a cui egli intende riferirsi. Ciò vuol dire che costui crede che, se il fatto gli diventasse presente, egli lo riconoscerebbe come il fatto a cui il suo pensiero si riferiva e come corrispondente all'idea che egli ne aveva. Pure, il fatto non è a lui presente. Come fa, dunque, costui a ritenersi certo che il fatto e la sua idea di esso corrispondano, e a sapere che il fatto a cui intende riferirsi col pensiero è precisamente *quel tale fatto*? Eppure, tale certezza si ha: lo storico che pensa a Giulio Cesare si ritiene certo che la figura di costui corrisponda all'idea che egli se ne fa, e identifica per Giulio Cesare precisamente quel tale oggetto a cui intende riferirsi col pensiero. Ora, questa certezza deriva da un implicito appello che si fa a un ipotetico osservatore il quale avesse presente a sè tanto il fatto quanto l'idea che noi abbiamo del fatto, e, riflettendo sul loro rapporto, constatasse l'esattezza di questo. Quella certezza deriva dall'appellarsi che si fa, per la constatazione dell'esattezza del rapporto tra il fatto a noi lontano e l'idea di esso, a un *io* più ampio e più comprensivo del nostro. Ma è forse possibile che quest'*io*, a cui si fa appello, sia solo ipotetico, e non anche reale? No; se il rapporto tra il fatto lontano e la nostra idea di esso è esatto, questa esattezza è un fatto solo se lo è *per* qualcuno, solo se è effettivamente constatata da qualcuno, come abbiamo visto accadere per ogni altro fatto del

mondo reale; giacchè la nuda possibilità della conoscenza d'un fatto, è nulla. Quindi « la relazione consistente nel fatto che il pensiero di taluno si conforma ad un oggetto esteriore cui questo pensiero intende riferirsi, è una relazione che soltanto un più ampio Io riflessivo potrebbe afferrare e constatare reale. Se la relazione è reale, è reale altresì l'*io* più ampio ».

Lo stesso si dica per il caso in cui taluno sia in errore circa l'oggetto lontano a cui pensa. Il suo errore non è un fatto se non è un fatto *per* qualcuno. Quindi egli è in errore perchè un Io più ampio ne constata l'errore. « Ne consegue che chiunque crede qualche cosa, vera o falsa, circa gli oggetti che stanno oltre il momento della sua credenza, è parte organica di un ampio *io* riflessivo e cosciente che ha quegli oggetti immediatamente presenti a sè stesso e li tiene in organica relazione col momentaneo *io* il quale crede, sia errando, sia essendo nel vero ».

D'altra parte, se questi *io* organici, più ampi del nostro, fossero parecchi, la loro molteplicità sarebbe una verità, le loro relazioni sarebbero reali, la loro situazione nell'ordine mondiale sarebbe oggetto di possibili pensieri. Ma tutti questi fatti, per essere veri e reali, dovrebbero alla loro volta, esserlo per un Io il quale li conoscesse e nel quale questi *io* separati fossero posti in relazione reciproca. Esiste, dunque, « un unico Io che, organicamente, riflessivamente, coscientemente, comprende tutti gli *io* e quindi tutte le verità ». Esso è « il Logos, il solutore dei pro-

blemi, il conoscitore d'ogni cosa ». Esso « trascende infinitamente e riflessivamente le nostre coscienze, e perciò, dacchè egli ci inchiude, il meno che possa essere è una persona, e più definitamente cosciente che noi non siamo: poichè la conoscenza che egli possiede riflette sè stessa, e che cosa è la conoscenza consapevole di sè, se non coscienza? »

Ma occorre sviscerare più profondamente il rapporto di quest'Io onnicomprensivo col mondo esterno, e coi nostri *io* medesimi.

Noi constatiamo l'esistenza d'una realtà esteriore, composta di fenomeni che avvengono nello spazio e nel tempo, soggetta a leggi fisiche fisse, sottoposta alla causalità universale: realtà, che possiamo descrivere scientificamente, e, descrivendola, comunicare agli altri. Constatiamo altresì l'esistenza d'un mondo interiore di sentimenti, di valutazioni, di apprezzamenti, che sono particolarmente nostri, che hanno una colorazione tutta individuale, e che non possiamo nè descrivere scientificamente, nè trasmettere.

Ma, poi, constatiamo anche che non tutto ciò che è esterno al nostro *io* è un fatto descrivibile in termini scientifici nello spazio e nel tempo: il nostro amico è un fatto del mondo esterno, ma ciò che di lui è scientificamente descrivibile è la sua costituzione fisiologica, non quel complesso di qualità morali che noi abbiamo presente ed amiamo quando pensiamo al « nostro amico ». Infine un'ultima constatazione facciamo procedendo con la riflessione: ed è che già nel concepire una realtà esteriore, soggetta a leggi fisiche

fisse, descrivibili scientificamente, e con ciò comunicabile agli altri, noi presupponiamo di potere, mediante la descrizione scientifica dell'esperienza che riceviamo da un fenomeno appartenente a questa realtà esterna, suscitare negli altri l'istessa impressione interiore destata in noi da questo fenomeno; e di poter quindi eccitare in loro una valutazione interna e soggettiva di questo fenomeno pari alla nostra.

Tutto ciò significa, che il nostro amico (come « nostro amico ») non è reale, se la sua relazione di amicizia con noi — questo fatto non appartenente al mondo fisico — non è conosciuta dall'Io onnicomprensivo nel pensiero del quale esistiamo l'amico, noi, e la relazione tra lui e noi. E tutto ciò significa ancora che il semplice fatto di parlare agli altri d'un fenomeno del mondo esteriore e di farsi capire, di suscitare in essi l'istessa impressione interna che quel fenomeno desta in noi, di ritenere insomma che ciò che uno intende esprimere sia la stessa cosa anche per gli altri, presuppone che tutti gli uomini sono stretti tra loro in « tali organiche relazioni spirituali, che forse non possono essere espresse in termini fisici, ma soltanto in termini dell'affermazione che tutti gli spiriti stanno veramente insieme in un unico Spirito ».

Le monadi spirituali, adunque, cioè i singoli individui, pur essendo senza finestre le une verso le altre, sono aperte dal di sopra « alla luce dell'Io riflessivo, in cui vivono, si muovono e sono ». Esse non potrebbero aver relazione di sorta fra loro, non potrebbero comunicare in veruna guisa

non avrebbero alcun comune terreno d'intesa, se non fossero permeate da quest'unico Io, se non nuotassero nella sua unica atmosfera che tutte le avvolge. E come i momenti, separati nel tempo, della vita d'uno di noi, sono da lui con la riflessione fatti comunicare gli uni con gli altri per modo che essi si collegano in un tutto organico nella coscienza ch'egli ha di sè stesso e della continuità del proprio *io*, « così i miei simili ed io esistiamo per l'Io più ampio, quando, discorrendo insieme dei medesimi oggetti, constatiamo di essere, quasi a dire, dei momenti della sua inclusiva unità ».

Ciò che costituisce quindi la più profonda realtà è il mondo dei valori. La realtà esteriore non è che il modo con cui questo mondo dei valori dell'Io supremo « deve apparire quando è guardato da un essere finito, le esperienze della cui coscienza si producono nelle forme del nostro spazio e del nostro tempo », precisamente come un sentimento interno, di amicizia o di amore, assumendo nello spazio e nel tempo un simbolo esterno per le nostre percezioni, apparisce come un centro nervoso composto di molecole in moto. Solo l'Io supremo sa perchè il mondo dei valori, quando è considerato sotto le condizioni dell'esperienza finita, deve sembrare un mondo di materia in movimento. Ma ciò che, sulla scorta di tutta l'indagine precedente, possiamo sapere anche noi, con la più assoluta delle certezze, è che il vero mondo è il sistema dei pensieri di Dio, il quale « abbraccia ed è ogni realtà, la cui coscienza racchiude e trascende infinitamente la nostra,

nella cui unità tutte le leggi della natura e tutti i misteri dell'esperienza devono avere la loro soluzione e il loro stesso essere » (1).

*
* *

Ho creduto bene di riassumere qui la concezione del Royce, quale è sviluppata nel volume citato, non solo perchè è opportuno tenerla presente per la comprensione delle ultime conferenze di questa *Filosofia della fedeltà*, ma altresì perchè nessun altro mette in luce con sì vivida evidenza la foce religiosa a cui non può non sboccare l'idealismo. Ciò che, come dissi, rimane dubbio nell'opera di Hegel, la personalità e la trascendenza di Dio, è qui posto in evidenza come deduzione ineluttabile degli stessi concetti fondamentali dell'hegelianismo, e di tutta la filosofia idealistica che a questo condusse. Lo Spirito, o Dio, non si esaurisce nella sua immanenza in noi; non viene ad esistenza completa e cosciente per opera nostra. Egli spazia anzi sopra le nostre coscienze, nella sua autocoscienza eterna e infinita, che sola dà esistenza alle coscienze nostre e ad ogni cosa, che non è il prodotto nè di queste nostre coscienze, nè della relazione fra di esse, ma che sola anzi rende questa relazione possibile. Lo Spirito autocosciente, adunque, non è la formazione ultima della vita universale, bensì veramente il Primo Motore. Ma, nell'istesso tempo, la concezione del Royce, concilia pienamente questa trascendenza con l'immanenza.

(1) Cfr. *Lo Spirito della filosofia moderna*, vol. II, conf. XI e XII.

Poichè in essa Dio non è lontano da noi. Egli vive *anche* la nostra stessa vita. Noi siamo suoi pensieri e frammentarie incorporazioni della sua personalità, nella quale la personalità nostra ha il suo posto appunto come un nostro pensiero nella nostra mente, sebbene la personalità divina sorpassi infinitamente e la nostra personalità e tutte le nostre personalità prese insieme e correlate.

A Dio dunque approda l'idealismo, e solo in lui la mente che abbia percorso la via di questo può appagarsi e sentirsi infine sopra un terreno solido. Perchè, senza di lui, l'idealismo, togliendo ogni realtà da un lato al mondo esterno, che diventa un insieme di percezioni e di idee, dall'altro al nostro spirito, che finisce per apparirci come una serie di immagini senza substrato, come un complesso di pensieri senza « pensatore », ci lascierebbe faccia a faccia con l'Illusione universale, col desolato fantasma delineato nei versi di Leconte de Lisle:

Maya! Maya! torrent des mobiles chimères
 Tu fais jaillir du coeur de l'homme universel
 Les brèves voluptés et les haines amères,
 Le monde obscur des sens et la splendeur du ciel;
 Mais qu'est-ce que le coeur des hommes éphémères,
 O Maya, sinon toi, le mirage immortel?
 Les siècles écoulés, les minutes prochaines,
 S'abiment dans ton ombre, en un même moment,
 Avec nos cris, nos pleurs et le sang de nos veines;
 Éclair, rêve sinistre, éternité qui ment,
 La Vie antique est faite inépuisablement
 Du tourbillon sans fin des apparences vaines.

Verona, aprile 1911.

GIUSEPPE RENSI.

PREFAZIONE DELL'AUTORE

Nel 1906 e nel 1907 diedi delle lezioni, facenti parte del mio compito regolare alla Scuola Estiva dell'Harvard University, su di un'«Introduzione all'Etica con speciale riferimento agli interessi degli insegnanti». Nel gennaio e febbraio del 1907, durante una mia breve visita all'Università di Illinois, pronunciai, innanzi ad un uditorio totalmente composto di elementi universitari, poche conferenze, le quali riassumevano i più importanti principî che stavano a base di questo corso di etica, quale era stato dato nell'estate del 1906. Anche in parecchi altri luoghi, tanto dell'Ovest quanto dell'Est, esposi parzialmente le mie vedute circa l'etica; e nell'estate del 1907 ripetei dinanzi alla Scuola Estiva di Teologia ad Harvard quattro conferenze generali sull'argomento. Nel novembre e dicembre del 1907 le conferenze che costituiscono il libro presente vennero da me pronunciate per la prima volta davanti il *Lowell Institute* a Boston.

Nel preparare questa nuova esposizione della mia materia per il corso del *Lowell Institute*, ebbi così l'opportunità di approfittare dell'esperienza e dell'esame critico che erano risultati dai miei parecchi sforzi precedenti per formulare le mie vedute circa gli argomenti trattati in questa «Filosofia della Fedeltà». Le conferenze del *Lowell Institute* furono, in realtà, sostanzialmente una nuova presentazione

del materiale; solo la conferenza quinta, sui *Problemi Americani* conservava una larga parte del testo d'una delle mie conferenze precedenti. Ma, come il lettore può capire dall'esposizione precedente, la dottrina generale contenuta nella « Filosofia della Fedeltà » qui interamente elaborata, è stata discussa in varie forme e con un buon numero di amici, scolari e critici. Spero, perciò, che questo libro porti i segni dell'aiuto che io ho ottenuto da tale contatto con menti di varia indole, in luoghi assai diversi.

Durante il presente anno accademico (1907-1908) la dottrina qui presentata venne anche tradotta nella forma di un regolare corso universitario, che io, quale conferenziere visitatore, ottenni il permesso di dare agli studenti dei primi anni dell'Università di Yale nelle riunioni settimanali di classe.

Il presente libro, sebbene dunque si riconnetta ad attuali e passati lavori universitari, pure non è un libro di testo e non dev'essere considerato come una ricerca filosofica tecnicamente completa. Esso è semplicemente un appello ad ogni lettore che sia amante degli ideali ed altresì desideroso di riesaminare i suoi propri in luce alquanto nuova secondo lo spirito filosofico. Fedeltà è veramente una vecchia parola, e, a mio avviso, preziosa; e l'idea generale di fedeltà è ancora più vecchia della parola e incommensurabilmente più preziosa. Ma quest'idea è stata quasi sempre confusa nella mente degli uomini in forza dei concetti sociali e tradizionali a cui è accidentalmente associata. Ognuno ha udito parlare della fedeltà; moltissimi la apprezzano; ma pochi la concepiscono quale, nel suo spirito interiore, essa realmente è: il cuore di tutte le virtù, il dovere centrale fra tutti i doveri. Onde essere capace di scorgere che tale è il vero significato dell'idea di fedeltà, si deve

liberare questa idea dalle sue associazioni, inessentiali, sebbene alquanto radicate, con questo o quell'abito o circostanza sociale. E onde raggiungere questo fine si deve veramente dare alla parola un più esatto significato di quello che l'uso popolare determina.

È questa liberazione dell'idea di fedeltà dalle sue associazioni casuali ed erronee; è questa rivendicazione dello spirito di fedeltà come lo spirito centrale della vita morale e ragionevole dell'uomo — è questo, che io ritengo alquanto nuovo nella mia « Filosofia della Fedeltà ». La concezione della *Fedeltà alla Fedeltà*, come è esposta nella mia terza conferenza, costituisce la parte più significativa di questo studio etico. Per il resto, se la mia filosofia è, come teoria, più o meno nuova, io non faccio altro che sforzarmi ancora di esprimere ciò che credo sia il vero spirito e significato d'ogni essere fedele, chiunque esso sia e comunque definisca la propria fedeltà.

Il risultato consistente nel comprendere il dovere a stregua della concezione della fedeltà, che qui si espone, è, veramente, se io sono nel vero, qualche cosa che può penetrare profondamente; e che trasforma, non solo l'etica, ma la massima parte delle convinzioni degli uomini circa la verità, la realtà e la religione. Le mie generali opinioni filosofiche vennero esposte in varie opere qualche tempo fa (e più completamente nei volumi intitolati *Il Mondo e l'Individuo*). Non ho alcun cambiamento da apportare alle mie tesi metafisiche fondamentali. Ma non ho pubblicato alcuna esposizione delle mie opinioni etiche dopo il breve esame dei problemi etici nella prima parte del mio libro *L'aspetto religioso della Filosofia* (pubblicato nel 1885). Si apprende molto intorno all'etica mano a mano che si diventa maturi. E io credo che la

presente mia esposizione debba almeno aiutare alcuni lettori a scorgere che un idealismo filosofico quale quello che io ho a lungo sostenuto, non è una dottrina remota della vita, ma è in istretto contatto con i più pratici risultati; e che la religione, come pure la vita giornaliera, hanno molto da guadagnare da una opportuna unione dell'etica con la teoria filosofica del mondo reale.

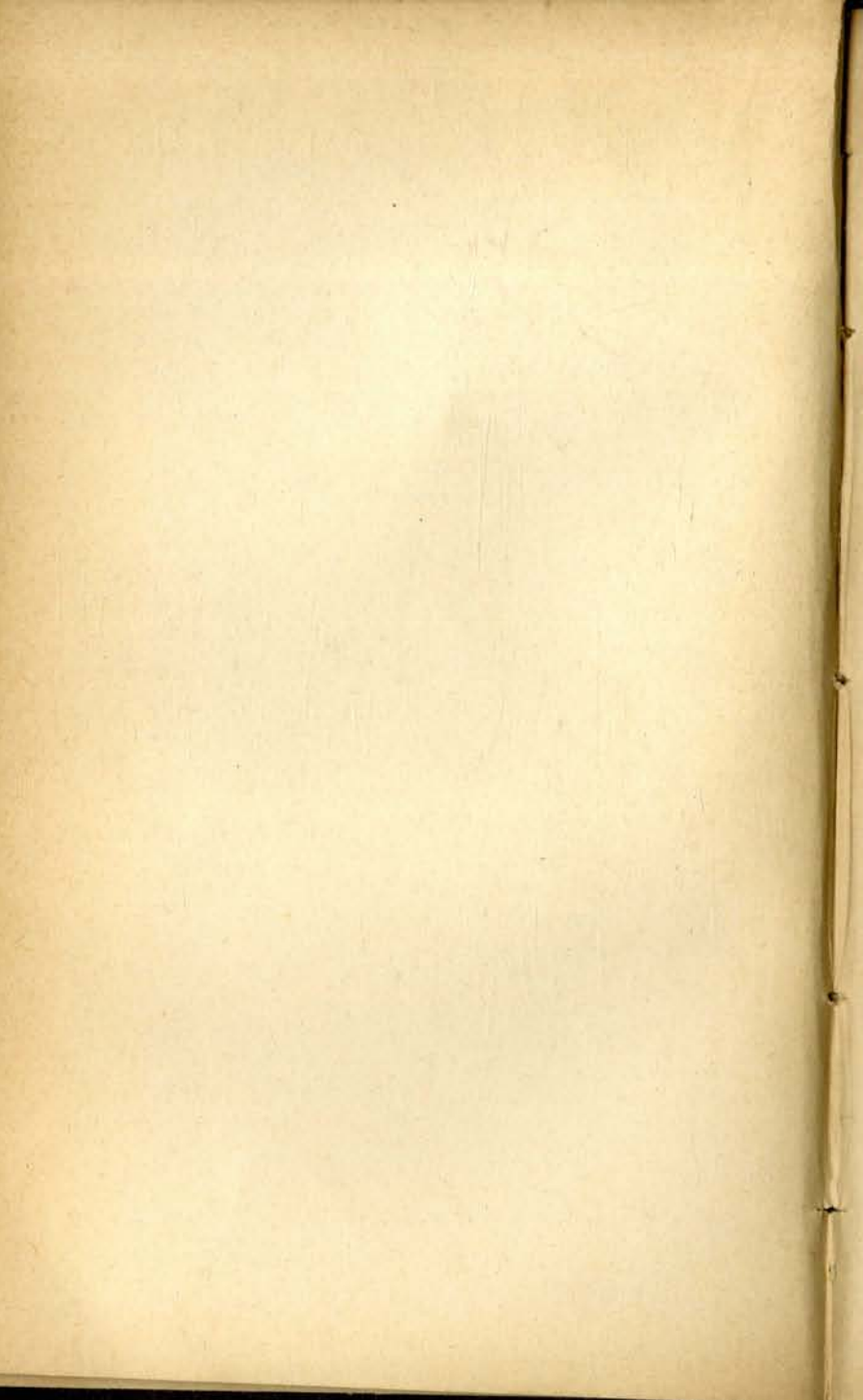
In questo momento, si parla molto, nella letteratura filosofica corrente, circa la « natura della verità » e il « pragmatismo ». Assai naturalmente un trattato di etica trae profitto di questa situazione per discutere la relazione tra il « pratico » e l'eterno. Ciò io feci nelle mie conferenze di chiusa. Per ciò fare dovetti impegnarmi in una certa polemica riguardante il problema della verità — una polemica diretta contro opinioni recentemente esposte da uno dei miei più cari amici e dei più fedeli tra gli uomini; mio maestro per qualche tempo nella mia gioventù; mio onorato collega per molti anni — il prof. William James. Tale polemica sarebbe veramente assai fuor di luogo in un libro sulla Fedeltà, se non fosse che il mio amico ed io conveniamo che, per entrambi, veramente, il più grande amico è la verità. Se io non avessi assai presto nella mia carriera di studio conosciuto il prof. James, dubito se qualsiasi dei miei poveri libri — e sopra tutti il presente — avrebbe potuto essere scritto. Ciò che io personalmente gli debbo, lo riconosco, adunque, con la massima cordialità ed affezione. Ma se egli ed io attualmente non scorgiamo la verità nella medesima luce, pure tutti e due, io penso, possiamo esporre, come amici, il nostro pensiero mentre andiamo per via, e indi aspettare finchè qualche altra luce risplenda ai nostri occhi. Suppongo che agire così sia fedeltà.

Frattanto, io scrivo, in questo libro, non solo e non principalmente per i filosofi, ma per tutti quelli che, come dissi, amano gli ideali, ed anche, aggiungo ora, per quelli che amano il loro paese — un paese così maturo attualmente per l'idealismo, e, nondimeno, così confuso dalla vastità e complicazione dei suoi problemi sociali e politici. Semplificare i compiti morali degli uomini, schiarire la loro facoltà visiva dell'eterno, guadagnare i cuori alla fedeltà — ciò costituirebbe, in questo paese, una missione particolarmente preziosa se veramente io potessi sperare che questo libro contribuisca, per quanto poco, a raggiungere un tal fine.

Fra i numerosi amici ai quali (siano essi o no d'accordo con tutte le mie opinioni) sono specialmente in debito per diretto e indiretto aiuto nella preparazione di questo libro e per critiche ed altri suggerimenti, devo menzionare: in primo luogo, mia moglie, che mi ha costantemente aiutato col suo consiglio, e nella revisione del mio testo; poi, mia sorella, signorina Ruth Royce di San Josè (California) con cui discussi il piano dell'opera nell'estate 1907; indi il dottor R. C. Cabot di Boston e la sua signora; il dott. J. J. Putnam di Boston; e, infine, il mio onorevole collega, prof. Giorgio H. Palmer.

Harvard University.

Cambridge, Massachussets, 1° marzo 1908.



CONFERENZA PRIMA

NATURA E NECESSITÀ DELLA FEDELITÀ

Uno dei caratteri più familiari del nostro tempo è la tendenza a riesaminare la tradizione, a riprendere in considerazione i fondamenti delle vecchie fedi, e qualche volta a distruggere implacabilmente ciò che un tempo sembrava indispensabile. Questa disposizione, come tutti sappiamo, è specialmente spiccata nei campi della teoria sociale e della credenza religiosa. Ma neppure le scienze esatte sfuggono all'influenza di coloro che amano riesaminare i dogmi. E questa moderna tendenza è stata, negli ultimi anni, assai notevole nel campo dell'Etica. Si volle che la moralità convenzionale, insieme alla religione ed anche alla scienza esatta, sopportasse il fuoco della critica. E sebbene veramente, in ogni tempo, la legge morale sia stata esposta agli assalti dei cattivi, la peculiare situazione morale del nostro tempo è questa, che non è più la gente leggera o viziosa che costituisca l'opposizione più accentuata o più pericolosa delle nostre tradizioni morali. Riformatori zelanti, solleciti servi del pubblico bene, ardenti profeti d'un venturo ordine spirituale — tutti questi tipi di amatori dell'umanità sono rappresentati tra quelli che oggi domandano grandi e profondi cangiamenti nei fondamentali concetti morali da cui le nostre vite devono essere governate. Noi ci siamo

abituati, durante le ultime generazioni — durante il periodo del socialismo e dell'individualismo, di Carlo Marx, di Henry George, di Ibsen, di Nietzsche, di Tolstoj — ad udire degli amatori indiscutibilmente sinceri dell'umanità dichiarare talvolta immorali le nostre tradizioni circa i diritti di proprietà, e attaccare talvolta, in nome della virtù, i nostri attuali vincoli famigliari come essenzialmente indegni dei più alti ideali. Noi vediamo lo stesso individualismo, in molte forme ribelli, asserir di parlare in nome della vera moralità dell'avvenire. E il movimento cominciato in Germania da Nietzsche — quella tendenza verso ciò che il rapsode filosofico chiamò la « tramutazione di tutti i valori morali » — ha, negli ultimi anni, resa popolare la tesi che tutta la moralità convenzionale del passato, per quanto essa possa essere stata inevitabile o temporaneamente utile, è in principio falsa, è un semplice stadio di transizione evolutiva, e deve venir cambiata fino in fondo. « Il tempo rende strani i vecchi Dei »; in questa notissima proposizione si può riassumere lo spirito della moderna rivolta contro le tradizioni morali.

Ora, quando passiamo in rassegna le recenti controversie morali, che sono l'espressione d'un tale ridestarsi di dubbi, alcuni di noi si sentono assai turbati e disorientati. Tutti comprendiamo che se i fondamenti delle scienze esatte vengano criticati dall'irrequieto spirito della nostra epoca riformatrice, le scienze esatte sono bene capaci di prender cura di sè stesse. E per quanto riguarda la religione, se i suoi destini hanno veramente, da ultimo, profondamente perturbati e resi perplessi molti nobili cuori, pure, tanto i credenti, quanto coloro che dubitano, sono ora generalmente giunti a considerare con una certa rassegnazione questo fato del nostro

tempo, sia che riguardino il dubbio religioso come il risultato del modo con cui Dio intende trattare con questo mondo caparbio, sia che lo riguardino come il segno del passaggio dell'uomo ad un più alto stadio di luce intellettuale.

Ma l'irrequietudine riguardante i fondamenti medesimi della moralità — ciò sembra a molti di noi particolarmente scoraggiante. Perchè ciò concerne tanto il mondo visibile quanto l'invisibile, tanto le verità che giustificano la fatica spesa intorno alla scienza esatta, quanto le speranze per amore delle quali appariscono care le religioni degli uomini. Poichè, a che serve la scienza, a che la religione, se la vita umana medesima, alla cui elevazione lavorano così la scienza come la religione, non possiede dei veri tipici e fondamentali concetti morali, mediante i quali si possa misurare il suo valore? Se, quindi, gli stessi nostri fondamentali concetti morali, sono posti in questione, il pugnale del dubbio — così sentono alcuni di noi — par che ci penetri proprio nel cuore.

I

In considerazione, adunque, del fatto che la moderna tendenza a risottoporre ad esame le tradizioni, si è inevitabilmente, in nuovi modi, estesa alla regione della morale, penso che lo studio d'alcuni dei fondamenti della vita morale sia un'impresa tempestiva. Tale è l'impresa che io propongo come compito del presente corso di conferenze. Il mio scopo, in queste discussioni, è tanto filosofico quanto pratico. Sarei veramente contento se vi fosse tempo di tentare, in vostra compagnia, un esame sistematico di tutti i principali problemi dell'etica filosofica.

Vorrei, cioè, se fosse possibile, discutere a lungo con voi la natura, il fondamento e la verità della legge morale, affrontando il problema da tutti i vari lati che interessano i filosofi. E, in realtà, io m'arrischierò a dire qualche cosa, nel corso di queste conferenze, circa ciascuno di tali argomenti. Ma so bene che non v'è spazio, in otto conferenze, per un'adegnata trattazione di questo ramo della filosofia che è l'Etica. Nè voi siete qui unicamente o principalmente al fine di udire ciò che accade ad uno studioso di filosofia di pensare circa i problemi che appartengono alla sua sfera. In conseguenza, io non mi sforzerò, in questo luogo, di esporvi un sistema di filosofia morale. Piuttosto è l'altro aspetto dello scopo che io ho nel dirigermi a voi, l'aspetto pratico, quello che devo specialmente cercare di tener presente in queste conferenze.

La nostra epoca, come ho detto, è assai perplessa circa i suoi ideali morali e i suoi concetti tipici del dovere. Essa nutre dubbi circa ciò che è realmente il piano più eccellente della vita umana. Questa perplessità non è interamente dovuta ad una speciale perversità del nostro tempo o ad una generale mancanza di serietà morale. Sono appunto i nostri capi morali, i nostri riformatori, i nostri profeti, che ci rendono più perplessi. Abbiamo ragione o torto questi rivoluzionari maestri morali, essi ci assediane, non ci dan requie, revocano in dubbio i nostri giudizi morali, imprendono a « tramutare i valori ». E il risultato, per molti di noi, è un risultato pratico. Esso tende a privarci di quella fiducia di cui tutti abbiamo bisogno allo scopo di essere pronti a compiere le opere buone. Esso minaccia di paralizzare l'efficienza di molta gente coscienziosa. Ne consegue che ogni sforzo per ragionare, in maniera

calma e ricostruttiva, circa i fondamenti della vita morale, può servire, non solo a schiarire le nostre menti, ma anche a dar vigore ai nostri atti. In queste conferenze, adunque, io vi chiederò, sì, di riflettere intorno ai problemi morali, ma di riflettervi pel fine dell'azione. Mi sforzerò di darvi qualche frammento d'una filosofia morale; ma cercherò di giustificare la filosofia mediante la sua applicazione alla vita. Non mi preoccupo molto se voi concordiate con la lettera d'ognuna delle mie formule filosofiche; ma desidero recare alla vostra coscienza per mezzo di queste formule, un certo spirito a stregua del quale voi possiate quindi innanzi essere aiutati a interpretare la vita che tutti in comune dobbiamo vivere. Frattanto, non desidero soltanto di confutare quei riformatori o quei profeti dei cui assalti turbatori alle nostre tradizioni morali ho testè parlato; e nemmeno aggiungermi ad essi nel rendervi ancor più perplessi. Desidero, in quanto posso, indicare alcuni modi coi quali noi possiamo chiarificare e semplificare la nostra situazione morale.

Io condivido veramente il parere che, in molte direzioni, i nostri tradizionali fondamenti morali devono essere sottoposti a revisione. Noi abbiamo bisogno d'un nuovo cielo e d'una nuova terra, e facciamo bene a partire alla ricerca d'entrambi, per quanto essa possa essere difficile o dubbia. In quanto la nostra irrequietudine in materia di cose morali — la nostra mancanza di sicurezza — implichi un senso di questo bisogno, essa è buona cosa. Per usare un paragone suggerito dalla moderna critica biblica, la nostra moralità convenzionale è veramente una specie di Pentateuco, composto di parecchi antichi documenti. Esso è stato spesso edito di nuovo, occorre riesaminarlo criticamente. Io sono uno studioso di filosofia.

La mia principale occupazione è sempre stata la critica. Nulla mi proporrò in questo corso che non abbia cercato di sottomettere a criteri critici e a ripetute revisioni.

Ma, d'altro lato, io non credo che la mancanza di sicurezza costituisca lo stato finale. Nè per me l'ultima parola dell'umana sapienza è questa: che la verità è inaccessibile. Neppure è questa l'ultima parola della sapienza: che la verità è semplicemente scorrevole e transeunte. Io credo nell'eterno. Sono in traccia dell'eterno. In particolare, circa i fondamentali criteri morali, non mi piace quella mera nostalgia e quell'estraniamento spirituale e quella confusione delle menti intorno agli ideali morali, che è oggi troppo comune. Bramo conoscere il cammino che conduce a casa la nostra pratica vita umana, anche se esso si dimostri infinitamente lungo. Sono malcontento del semplice malcontento. Desidero, per quanto posso, non soltanto aiutarvi a riesaminare taluni dei nostri criteri morali, ma altresì a dare a questa revisione qualche forma e tendenza definitiva, qualche idea e accenno di finalità.

Inoltre, dacchè i criteri morali, come diceva Antigone, non sono di oggi nè di ieri, credo che questa revisione non significhi, in questo campo, una semplice rottura col passato. Io stesso ho speso la mia vita nel sottomettere a revisione le mie opinioni. Eppure, ogni qualvolta ho il più accuratamente possibile riesaminati i miei criteri morali, sono sempre riuscito a scorgere, nel ripercorrere il corso del mio pensiero, che nella migliore ipotesi io non avevo fatto che scoprire, in qualche nuova luce, il vero significato che era latente nelle vecchie tradizioni. Queste tradizioni erano spesso migliori nel loro spirito di quanto seppero i padri. Noi che riesaminiamo,

possiamo talvolta riuscire a scorgere questo migliore significato che era latente in forme le quali sono ora antiquate, e fors'anche, nella loro vecchia interpretazione letterale, nocive. Revisione non significa semplice distruzione. Noi possiamo spesso dire alla tradizione: ciò che tu semini non può risuscitare se prima non muore. Ma noi possiamo talvolta constatare nel mondo delle opinioni una specie di risurrezione dei morti — una risurrezione in cui ciò che fu seminato nel disonore è cresciuto in onore, glorificato, e forse diventato incorruttibile. Bruciamo pure il corpo naturale della tradizione. Ciò di cui abbiamo bisogno è il suo corpo assunto in gloria e la sua anima immortale.

II

Ho intitolato queste conferenze *La Filosofia della Fedeltà*. Posso bene confessare tosto che questo titolo mi venne suggerito, in principio dell'estate scorsa, da un libro che lessi — un libro recente d'un distinto etnologo, il dottor Rudolf Steinmetz dell'Aja, intitolato *La Filosofia della Guerra*. Guerra e fedeltà sono state, nel passato, due idee strettamente associate. Sarà parte del compito di queste conferenze l'infrangere, per quanto io possa, nelle vostre menti, questa vecchia e disastrosa associazione e il mostrarvi quanto la vera concezione della fedeltà è stata oscurata dal considerare il guerriero come il più tipico rappresentante della fedeltà razionale. Steinmetz, tuttavia, accetta, in questo rispetto, il modo tradizionale di vedere. Secondo lui, la guerra offre un'opportunità per la devozione fedele così notevole e importante che, se la guerra fosse interamente abolita, uno dei maggiori beni della civiltà sarebbe con ciò

perduto senza speranza. Io sono vivamente cosciente del netto contrasto tra la teoria della fedeltà di Steinmetz e la mia. Concordo con Steinmetz, come vedrete più oltre, circa l'importanza della fedeltà come principio centrico della vita morale. Dissento da lui assai profondamente circa la relazione che ha la guerra così con la vera fedeltà come con la civiltà in generale. E appunto il contrasto mi ha suggerito di adottare la forma del titolo che Steinmetz ha usato.

La frase *Filosofia della Fedeltà* è intesa per indicare in primo luogo che noi dobbiamo qui considerare la fedeltà come un principio etico; giacchè la filosofia ha che fare coi primi principî. E, in secondo luogo, il mio titolo mira a darè l'idea che noi dobbiamo considerare la materia tanto dal punto di vista critico e analitico, quanto dal punto di vista pratico. Giacchè la filosofia è essenzialmente una critica della vita. Non tutto ciò, adunque, che prenda il nome di fedeltà, e neppure ogni forma di fedeltà, occuperà nel nostro dibattito il medesimo livello di altre qualità morali che hanno o meritano l'antico nome in discorso. Inoltre, la parola *fedeltà* ci perviene come una buona vecchia parola popolare, senza definizione esatta. Noi dobbiamo, da qui innanzi, definirla il più precisamente possibile, eppure in modo da conservare lo spirito del primitivo uso. Nel valutare il posto della fedeltà nella vita morale, non dobbiamo, inoltre, seguire nè la voce dell'autorità tradizionale, nè quella del preconconcetto individuale. Dobbiamo usare la nostra ragione come meglio possiamo, giacchè la filosofia è uno sforzo per scovrire le ragioni delle nostre opinioni. Non dobbiamo apprezzare ciecamente, nè condannare a tenore dei nostri sentimenti. Dove la fedeltà sembra essere un bene, dobbiamo vedere perchè; quando ciò che gli uomini chiamano

fedeltà li conduce a smarrirsi, dobbiamo trovare dove giace l'errore. Dacchè fedeltà è un termine relativo, ed implica sempre che vi sia qualche oggetto, qualche causa, a cui si debba mostrare una data fedeltà, noi dobbiamo considerare quale siano i convenienti obbiettivi della fedeltà. Nel tentare una risposta a queste varie questioni, la nostra filosofia della fedeltà deve sforzarsi di penetrare fino alle radici della condotta umana, fino alle basi dei nostri criteri morali, per quanto il tempo ce lo permetta.

Ma quando tutti questi sforzi verso una trattazione filosofica del nostro argomento saranno stati fatti; quando saranno state fermate certe distinzioni tra la fedeltà vera e quella falsa; quando avremo insi-
stito sui convenienti obbiettivi della fedeltà e completamente indicate le ragioni che suffragano le nostre tesi; allora ci si presenterà innanzi una grande lezione pratica, che io cercherò di illustrare fin dal principio e di far completamente usufruire al chiudersi delle nostre conferenze. E la lezione sarà questa: *nella fedeltà, quando la fedeltà sia esattamente definita, sta l'adempimento dell'intera legge morale*. Potete fiduciosamente accentrare tutto il vostro mondo morale attorno ad una concezione razionale della fedeltà. Giustizia, carità, assiduità, saggezza, spiritualità, sono tutti concetti che si possono definire in termini di fedeltà illuminata. E — come sosterrò — questa stessa maniera di considerare il mondo morale — questo deliberato accentramento di tutti i doveri e di tutte le virtù attorno alla sola concezione della fedeltà razionale — è di grande utilità come mezzo di rischiarare e semplificare gli intricati problemi morali delle nostre vite e dell'epoca nostra.

Così, adunque, io determino il compito che il nostro titolo si propone di porci innanzi. Il resto di

questa conferenza d'apertura dev'essere dedicato a schiuderci la via ad una considerazione semplicemente preliminare e approssimativa del nostro argomento. Devo anzitutto tentare una definizione provvisoria e parziale della parola *fedeltà* nel senso in cui io la uso. Vorrei poter cominciare con una definizione definitiva e adeguata; ma non lo posso. E, al momento, mi sforzerò, il meglio ch'io sappia, di dirigere le nostre menti unicamente verso quei caratteri che sono essenziali nella mia concezione di fedeltà.

III

Per fedeltà deve intendersi, secondo questa preliminare definizione: *La volontaria, pratica, completa devozione d'una persona ad una causa*. Un uomo è fedele quando, in primo luogo, ha qualche causa a cui essere fedele; quando, in secondo luogo, egli, *volontariamente e completamente* si consacra a questa causa; e quando, in terzo luogo, esprime la sua devozione in qualche *maniera costante e pratica*, agendo con fermezza in servizio della sua causa. Esempi di fedeltà sono: la devozione d'un patriota al suo paese, quando questa devozione lo trae, realmente, a vivere e forse a morire per esso; la devozione d'un martire alla sua religione; la devozione d'un capitano di vascello ai doveri del suo ufficio, quando, dopo un disastro, egli lavora energicamente per la sua nave e per salvare i suoi compagni, finchè quanto era possibile è stato compiuto, cosicchè egli è l'ultimo a lasciare il vascello ed è pronto, se ce n'è bisogno, a sommergersi con esso.

Questi casi di fedeltà sono tipici. Essi implicano, ho detto, la volontà dell'uomo fedele di compiere il suo servizio. La causa dell'uomo fedele è sua in

virtù dell'assenso della sua volontà. La sua devozione gli appartiene in proprio. Egli la sceglie, o, in ogni caso, la approva. Inoltre la sua devozione è pratica. Egli fa qualche cosa. Questo qualche cosa serve alla sua causa. La fedeltà non è mai una semplice emozione. L'adorazione e l'affezione possono accompagnare la fedeltà, ma non mai, da sole, costituirla. Oltre a ciò, la devozione dell'uomo fedele implica una specie di freno o sottommissione dei suoi desiderî naturali alla sua causa. Fedeltà senza dominio di sè è impossibile. L'uomo fedele serve. Vale a dire, egli non segue semplicemente i propri impulsi. Egli cerca nella sua causa una guida. Questa causa gli dice che cosa fare, ed egli lo fa. La sua devozione, per di più, è intera. Egli è pronto a vivere o a morire secondo la causa comanda.

Ed ora una parola ancora circa la parte più difficile di questa preliminare definizione di fedeltà. Un uomo fedele, dissi, ha una causa. Non dico ancora ch'egli ha una buona causa. Può averne una cattiva. Non dico ancora ciò che rende una causa buona e degna di fedeltà. Tutto ciò dovrà essere considerato in seguito. Ma questo io premetto ora: se taluno è fedele, possiede una causa che tiene personalmente in pregio. Altrimenti come potrebbe consacrarsi? Perciò, egli prende interesse per la causa, la ama, è contento di essa. D'altro canto, fedeltà non vuol mai dire semplice sentimento d'amore per la vostra causa, nè significa mai seguire il vostro piacere, considerato *come* vostro piacere ed interesse particolare. Giacchè se voi siete fedeli, la vostra causa viene da voi considerata come qualche cosa d'esterno a voi. O se, come la vostra patria, la vostra causa vi racchiude in sè, essa è ancora molto più ampia del vostro *io* particolare. Essa (come voi, in quanto

persona fedele, ritenete) possiede il suo proprio valore. Questo valore essenziale, essa (così pensate) lo manterrebbe, anche se il vostro interesse particolare venisse lasciato da banda. Voi prendete dunque la vostra causa come alcunchè d'obbiettivo, alcunchè che non è il vostro *io* particolare. Essa non attinge il suo valore puramente dal fatto che essa piace a voi. Voi pensate, al contrario, che la amate appunto a ragione dello stesso valore che essa ha per sè medesima, anche se voi moriste. Questo è appunto il motivo per cui si può essere pronti a morire per la propria causa. In nessun caso, quando l'uomo fedele serve la sua causa, cerca il proprio particolare vantaggio.

Di più, la causa a cui l'uomo fedele è consacrato non è mai alcunchè d'*interamente* impersonale. Essa importa ad altri uomini. La fedeltà è sociale. Se si è servi fedeli di una causa si ha almeno la possibilità d'aver dei compagni in questo servizio. D'altro lato, poichè una causa, in generale, tende ad unire molti compagni in un servizio, essa sembra conseguentemente all'uomo fedele possedere una specie di carattere impersonale o sovraperonale. Voi potete amare un individuo. Ma potete essere fedele solo ad un vincolo che lega voi e gli altri in una qualche specie di unità, e fedele agli individui solo mediante il vincolo. La causa a cui la fedeltà si consacra ha sempre in sè questa unione del personale e dell'apparentemente impersonale. Essa collega parecchi individui in un solo servizio. Gli amanti fedeli, ad esempio, sono fedeli non solo l'uno all'altro come individui separati, ma al loro amore, alla loro unione, che è qualche cosa di più di ciascuno di essi, ed anche di entrambi, considerati come individui distinti.

Ciò basta, per una considerazione preliminare di ciò che sia la fedeltà. La nostra definizione non è completa. Essa solleva, piuttosto che risolvere, i problemi circa la natura della fedeltà. Ma in tal modo noi otteniamo una prima nozione della natura di essa in generale.

IV

Facciamo ora un altro passo. Molti sentono la necessità della fedeltà. La fedeltà è per essi una buona cosa. Se voi, tuttavia, chiedete perchè il bisogno della fedeltà sia sentito da un dato uomo, può darsi che la risposta sia assai complessa. Un patriota può, a vostro parere, abbisognare di fedeltà, in primo luogo perchè il suo paese ha bisogno che egli lo serva, e aggiungerete, egli deve realmente questo servizio, e quindi è necessario che egli compia il suo dovere, cioè sia fedele. Questa prima maniera di determinare la necessità di una data fedeltà da parte d'un dato uomo si fonda sull'asserzione che una causa specifica richiede legittimamente da un certo uomo un certo servizio. La causa, secondo si ritiene, è buona e meritevole. Quest'uomo deve realmente servire appunto questa causa. Per conseguenza egli si trova in bisogno di fedeltà, e precisamente di questa fedeltà.

Ma allo scopo di definire così questo bisogno che ha un uomo di fedeltà, voi dovete determinare quali cause sono degne di fedeltà, e perchè quest'uomo deve servire la propria causa. Rispondere a queste questioni presupporrebbe apparentemente un intero sistema di morale — sistema che nella presente fase del nostro argomento non abbiamo ancora in vista.

Ma vi è un'altra maniera — più semplice, e, da principio, più bassa — di giudicare il valore della

fedeltà. Si può, pel momento, astrarre da ogni questione circa il valore delle cause. Sia un uomo fedele ad una causa buona o ad una cattiva, il suo atteggiamento personale, quand'egli è fedele, possiede una certa qualità generale. Chiunque sia fedele, e qualunque sia la sua causa, è devoto, è attivo, rinuncia alla sua particolare volontà egoistica, si domina, ama la sua causa, crede in essa. L'uomo fedele si trova quindi in un certo stato di mente che ha per sè stesso il suo valore. Vivere una vita fedele, qualunque sia la nostra causa, è vivere in una guisa che è certamente libera da molte delle notissime sorgenti di insoddisfacimento interno. Così l'esitazione è spesso corretta dalla fedeltà; perchè la causa dice chiaramente all'uomo fedele ciò che egli deve fare. La fedeltà tende anche ad unificare la vita, a dare a questa il centro, la fissità, la stabilità.

Orbene, questi aspetti della fedeltà sono, nell'ambito della loro portata, buoni per l'uomo fedele. Possiamo perciò definire il nostro bisogno di fedeltà in una certa forma preliminare. Possiamo prendere ciò che è veramente un aspetto inferiore della fedeltà e considerarlo, pel momento, astraendo deliberatamente dalla causa a cui taluno è fedele. Possiamo così, pel momento, considerare la fedeltà appunto come un atteggiamento personale, che è buono per l'uomo fedele medesimo.

Ora, questo aspetto inferiore della fedeltà è quello a cui desidero che durante il resto di questa conferenza voi dedichiate la vostra attenzione. Tutto quello che dico ora è un preliminare. I risultati apparterranno ad un periodo ulteriore. Facciamo semplicemente astrazione dalla questione se la causa d'un uomo sia obbiettivamente degna della sua fedeltà o no. Chiediamoci: che cosa guadagna un uomo

dall'essere fedele? Supponiamo che qualche causa, che sia esteriore al suo *io* particolare ed anche lo racchiuda in sè, faccia appello ad un uomo in guisa che egli la crede degna e divenga cordialmente fedele ad essa. Qual bene ricava egli personalmente dalla sua fedeltà? Per rispondere a tale domanda, anche in questa forma preliminare, io devo veramente spaziare alquanto lontano, e risolvervi, ancora del tutto per approssimazione, uno dei più noti e più difficili problemi della nostra vita personale.

V

Per che cosa viviamo noi? Quale è il nostro dovere? Quale il vero ideale della vita? Quale è la vera differenza tra il giusto e l'ingiusto? Quale è il vero bene di cui tutti abbiamo bisogno? Chiunque incomincia seriamente a considerare tali questioni osserva tosto alcune grandi verità circa la vita morale, che egli deve prendere in considerazione, se vuole che la sua intrapresa riesca, cioè se vuol rispondere a quelle domande.

La prima verità è questa: noi tutti siamo dapprima ammaestrati intorno a ciò che dobbiamo fare, intorno a ciò che deve essere il nostro ideale, in generale intorno alla legge morale, mediante qualche autorità esterna alle nostre stesse volontà. I nostri maestri, i nostri genitori, i nostri compagni di giuoco, la società, il costume, e forse qualche chiesa — ci ammaestrano circa questo o quell'aspetto del giusto e dell'ingiusto. La legge morale ci viene dal di fuori. Frattanto, essa ci sembra spesso qualche cosa di diverso dalla nostra volontà, qualche cosa di minaccioso, o che obbliga socialmente, o esternamente costringe. In quanto la nostra educazione morale è

ancora incompleta, la legge morale può ad ogni momento venir ad assumere di nuovo quest'apparenza d'un'autorità esteriore semplicemente allo scopo di ottenere la nostra debita attenzione. Ma se noi abbiamo appresa la legge morale, o una parte di essa, e se non chiediamo più come l'abbiamo dapprima imparata o come possiamo imparare nuovamente il nostro dovere; ma se, al contrario chiediamo piuttosto: « Quale ragione posso io dare ora a me stesso che un certo atto è veramente giusto? Quale ragione posso dare che il mio dovere è il mio dovere? » — allora, veramente, troviamo che nessuna autorità esteriore, considerata semplicemente come esteriore, può dare una qualsiasi ragione che un atto sia veramente giusto od ingiusto. Soltanto una calma e ragionevole considerazione di ciò che è quello che io stesso realmente voglio, soltanto questa può decidere una tale questione. Il mio dovere è semplicemente la mia stessa volontà portata alla mia chiara autocoscienza. Ciò che io posso rettamente considerare come bene per me è semplicemente l'oggetto del mio stesso più profondo desiderio posto nettamente dinanzi alla mia vista. Giacchè, la vostra stessa volontà e il vostro stesso desiderio, una volta pienamente recati all'autocoscienza, forniscono la sola ragione valida per voi onde conoscere ciò che è giusto e buono.

Questa spiegazione, che ho ora data, della natura della legge morale, è familiare ad ogni serio studioso di etica. Nell'una o nell'altra forma, questo fatto, che l'autorità morale definitiva per ciascuno di noi è determinata dalla nostra stessa volontà razionale, è ammesso anche dai partigiani, apparentemente estremi, dell'autorità. Socrate molto tempo fa annunciava il principio in questione quando insegnava che nessun uomo è volontariamente malvagio. Platone ed

Aristotele lo impiegavano nello sviluppare le loro dottrine etiche. Quando S. Agostino, in un noto luogo delle sue *Confessioni*, considera la volontà di Dio come ciò in cui, e in cui soltanto, le nostre volontà possono trovare riposo e pace, egli fa veramente della volontà di Dio la dominatrice della vita; ma mostra anche che la ragione per cui ciascuno di noi, se illuminato, riconosce la volontà divina come giusta, è che, secondo l'opinione di Agostino, Dio ci ha fatti per sè in tal guisa che le nostre volontà sono per natura interiormente inquiete sino a che non posino nell'armonia con la volontà di Dio. La nostra irrequietudine, adunque, fintantochè siamo fuori da quest'armonia, ci dà la ragione per cui troviamo giusto, se siamo illuminati, di rinunciare alla nostra volontà personale.

Se, adunque, desiderate scoprire che cosa è per voi giusto e che cosa è buono, recate la vostra volontà all'autocoscienza. Il vostro dovere è ciò che volete fare in quanto vi si appalesa chiaramente chi siete e quale è il vostro posto nel mondo. Quest'è veramente il primo principio di ogni investigazione etica. Kant lo chiamò il principio dell'Autonomia, o direzione di sè, della volontà razionale di ogni essere morale.

Ma, ora, accanto a questo principio viene a prender posto un secondo, ugualmente inevitabile ed ugualmente importante. Questo principio è, che io non posso mai scoprire che cosa sia la mia volontà semplicemente covando i miei desiderî naturali o seguendo i miei capricci momentanei. Giacchè per natura io sono una specie di punto di incrocio d'innumerabili correnti di tendenze ataviche. Ad ogni momento, se mi considerate indipendentemente dalla mia vocazione, io sono una collezione di impulsi.

Non v'è un solo desiderio che sia sempre presente a me. Lasciato a me solo, io non posso mai scoprire che cosa sia la mia volontà.

Voi potete obbiettare qui la tesi comune che vi è bene un desiderio che ho sempre, cioè il desiderio di sfuggire il dolore e ottenere il piacere. Ma tosto che cercate di adattare questa tesi ai fatti della vita, essa nulla semplifica, e, al più, mi restituisce, sott'altri nomi, quel caos di passioni e interessi in conflitto, che forma, indipendentemente dalla mia educazione, la mia vita naturale. Ciò che naturalmente desideriamo è determinato dai nostri innumerevoli istinti e da quella qualsiasi educazione che abbiamo ricevuto. Noi desideriamo respirare, mangiare, camminare, correre, parlare, vedere, udire, amare, lottare, e, fra le altre cose, desideriamo di essere più o meno ragionevoli. Ora se uno di questi nostri desideri istintivi ci spinge in qualche momento all'azione, noi, normalmente, godiamo di tale azione, in quanto questa riesce. Giacchè, l'azione in conformità al desiderio significa liberazione dalla tensione; e questo fatto è abitualmente accompagnato da piacere. D'altro lato, un'attività ostacolata ci procura dolore. Ma soltanto dietro speciali circostanze questo piacere o questo dolore che risulta dall'attività riuscita o ostacolata vengono a costituire l'oggetto principale del nostro desiderio. Tutti amiamo il piacere ed evitiamo il dolore. Ma una gran parte di ciò che desideriamo è desiderato dall'istinto, indipendentemente dalla memoria o dall'aspettazione del piacere e del dolore, e spesso contro gli avvertimenti che il piacere e il dolore ci hanno dati. È normale desiderare il cibo perchè si ha fame, piuttosto che per amore dei piaceri della tavola. È l'acqua che brama nel deserto l'uomo assetato, piuttosto che il piacere, piuttosto anche che la semplice

liberazione dal dolore come tale. Giacchè, molta parte del dolore appare alla sua coscienza come dovuta in grande misura alla sua brama dell'acqua. Il dolore, adunque, è veramente un male, ma è in parte secondario rispetto al desiderio attraversato; mentre, quando il dolore appare come un fatto brutto della nostra sensazione, fatto che noi in realtà odiamo, tale dolore è allora soltanto uno fra i molti mali della vita, uno dei molti oggetti sgraditi. Il bambino scottato teme veramente il fuoco; ma il fanciullo che si arrampica, amando istintivamente le abitudini dei suoi remoti antenati che stavano sugli alberi; è ben poco spaventato dal dolore d'un'occasionale caduta.

Inoltre, quand'anche ammettessi di desiderare sempre il piacere e la liberazione dal dolore, e nient'altro, non apprenderei da tale principio che cosa sia quello che, nel complesso, io voglio fare onde esprimere il mio desiderio di piacere e onde sfuggire il male. Giacchè nessun'arte è più difficile che l'arte della ricerca del piacere. Io non posso mai apprendere quest'arte da per me solo. E così non posso definire la mia stessa volontà, e di conseguenza il mio dovere, soltanto in termini di piacere e di dolore.

VI

Sin qui, adunque, noi abbiamo dinanzi un risultato piuttosto paradossale. Eppure esso costituisce la situazione morale in cui si trova ognuno di noi. Se io voglio conoscere il mio dovere, devo consultare la mia volontà ragionevole. Io solo posso mostrare a me stesso perchè considero questa o quell'altra cosa come mio dovere. Ma, d'altro lato, se io guardo soltanto dentro di me per sapere ciò che voglio, la mia natura particolare,

indipendentemente dalla debita educazione, non mi dà mai una risposta alla domanda: che cosa voglio? Per natura io sono una vittima della mia eredità atavica, una massa di passioni e di impulsi dei tempi andati, desidero e soffro in modi costantemente nuovi a seconda che cangiano le circostanze in cui mi trovo e a seconda che viene in prima linea l'uno o l'altro dei miei impulsi naturali. Per natura, adunque, indipendentemente da un'educazione specifica, io non ho alcuna volontà personale che sia mia propria. Uno dei compiti principali della mia vita è di imparare ad avere una volontà mia propria. Apprendere la vostra propria volontà — anzi creare la vostra propria volontà — è uno dei più vasti dei vostri compiti umani.

Qui, adunque, sta il paradosso. Io, ed io soltanto, ogni qualvolta giungo a me stesso, posso moralmente giustificare a me medesimo il mio proprio piano di vita. Nessun'altra autorità può mai darmi la vera ragione del mio dovere. Eppure, lasciato a me, io non posso mai rinvenire un piano della vita. Non ho alcun ideale innato naturalmente presente dentro di me. Per natura io continuo a schiamazzare con una specie di caotica volontà individuale, secondo determina il giuoco momentaneo dei desiderî.

Donde posso, adunque, apprendere un piano di vita? L'educazione morale di ogni persona incivilita vi rammenta come a questa domanda si sia risposto, fin dove arriva l'educazione ordinaria, in modo costante, sebbene, da un certo punto di vista, assai monco. Si ha il suggerimento di vari piani di vita dai modelli che sono posti dinanzi a ciascuno di noi dai nostri simili. I piani di vita ci pervengono in relazione alle nostre infinite attività imitative. Questi processi imitativi cominciano nella nostra infanzia

e proseguono per tutta la nostra vita. Noi apprendiamo a giuocare, a parlare, a entrare nel nostro regno sociale, a prender parte alle abitudini e quindi alla vita dell'umanità. Questa attività sociale imitativa è dovuta ai nostri istinti come esseri sociali. Ma dal canto loro le attività sociali sono quelle che tendono per la prima volta a organizzare l'insieme dei nostri istinti, a dare unità alle nostre passioni e ai nostri impulsi, a trasformare il nostro naturale caos di desideri in un ordine di qualche specie — di solito, veramente, un ordine assai imperfetto. La nostra esistenza sociale, adunque, in quanto siamo esseri imitativi, è quella che ci suggerisce le specie di piani di vita che ci formiamo quando apprendiamo una professione, quando scorgiamo un compito nella vita, quando scopriamo il nostro posto nel mondo sociale. E così i nostri reali piani di vita, cioè i nostri mestieri, le nostre attività giornaliere più o meno fisse, ci vengono dal di fuori. Noi sin qui impariamo che cosa è la nostra volontà imitando anzitutto le volontà degli altri.

Eppure no: questa, lo ripeto, non è mai la verità completa intorno alla nostra situazione sociale, ed è ancor meno la verità completa intorno alla nostra situazione morale. Da per noi soli, abbiamo detto, noi non possiamo mai scoprire nella nostra vita interiore un qualsiasi piano di vita che esprima la nostra genuina volontà. Così, adunque, abbiamo detto, tutti i nostri piani ci vengono suggeriti dall'ordine sociale nel quale ci sviluppiamo. Ma d'altro lato, la nostra educazione sociale ci dà una massa di piani di vita mutevoli — piani che sono, non già assolutamente caotici, ma imperfettamente ordinati — semplice meccanismo abitudinario, non vita ideale. Inoltre, l'educazione sociale tende non solo ad insegnarci la condotta usuale degli altri, ma ad accrescere per

contrasto il nostro vago senso naturale dell'importanza di avere una linea di condotta propria. L'educazione sociale stimola la volontà dell'*io* individuale e offre inoltre a quest'*io* modi ed espedienti per l'espressione di sè. Noi non ci limitiamo mai ad imitare. La conformità ci attrae, ma anche ci stanca. Frattanto, anche per imitazione, noi impariamo spesso come possedere, e quindi come eseguire, la nostra volontà personale. Ad esempio, noi impariamo a parlare dapprima per imitazione; ma poscia, ci piace udire noi stessi a parlare; e tutto il nostro piano di vita subisce un influsso in relazione a ciò. Il linguaggio ha, veramente, la sua origine nella conformità sociale. Pure la lingua è un membro turbolento e si agita in forma ribelle. Insegnate consuetudini agli uomini, e voi li fornite di armi per esprimere le loro personalità. Quando voi educate l'essere sociale, fate uso della sua naturale sottomissione. Ma il risultato dell'educazione che voi gli impartite è che egli forma dei piani, interpreta questi piani in riferimento ai suoi interessi personali, diviene consapevole di ciò che è, e può finire, se non per diventare originale, almeno per far del romore. E così la società è costantemente impegnata nell'educare fanciulli che forse — e spesso certo — si ribelleranno contro la loro madre. La conformità sociale ci dà il potere sociale. Tale potere ci dà la coscienza di chi e di che cosa siamo. Allora per la prima volta, cominciamo ad avere una volontà realmente nostra propria, e forse scopriamo che questa volontà è in vivo conflitto con la volontà della società. Questo è quanto normalmente accade alla maggior parte di noi, almeno per qualche tempo, in gioventù.

Vedete, frattanto, come l'intero processo su cui si fonda la vita morale dell'uomo implichi questo giuoco,

apparentemente senza fine, dell'interno e dell'esterno. Come dovrà essere definito il mio dovere? Soltanto dalla mia stessa volontà, dovunque essa viene recata alla razionale coscienza di sè. Ma che cos'è la mia volontà? Per natura, io non lo so, poichè io sono per nascita un mero vortice nella corrente turbolenta della passione umana ereditaria. Come potrò, adunque, ottenere una volontà mia propria? Soltanto mediante l'educazione sociale. Questa è infatti che mi offre dei piani, perchè mi insegna le vie battute del mio mondo. Eppure no, perchè tale educazione mi insegna realmente piuttosto le arti con cui io posso esprimere me stesso. Essa mi fa intelligente, ambizioso, spesso ribelle, e, frattanto mi apprende come macchinare l'opposizione all'ordine sociale. Il processo circolare, in tal modo brevemente indicato, continua per tutta la vita di parecchi di noi. Esso appare in nuove forme secondo i vari stadi del suo sviluppo. Ad ogni momento possiamo imbatterci in nuovi problemi circa il giusto e l'ingiusto, riferentisi ai nostri piani di vita. E allora riguardiamo all'interno, a ciò che chiamiamo la nostra coscienza, per scoprire ciò che è il nostro dovere. Ma così facendo, troppo spesso scopriamo, quanto i nostri cuori sieno, per quest'uopo, guide capricciose e cieche. Così, riguardiamo all'esterno allo scopo di intendere meglio le maniere di condursi che ci mostra il mondo sociale. Non possiamo scorgere la luce interiore; diamoci a cercare l'esterna. Questi modi di condursi che ci presenta il mondo fanno appello alla nostra facoltà d'imitazione, e così apprendiamo dagli altri come, in questo caso, dobbiamo viver noi. Eppure no: questo stesso apprendimento spesso ci rende consapevoli del nostro personale contrasto con gli altri, e quindi ci fa coscienti di noi stessi, individualisti, critici, ribelli; e,

di nuovo, siamo risospinti sopra di noi stessi per avere una guida. Scorgendo ancora la condotta del mondo io scorgo che essa non è la mia condotta. Ritorno in vita. Asserisco me stesso. Il mio dovere — dico — è il mio proprio. E così, forse, ritorno ancora al mio cuore caparbio.

È questa specie di processo che si svolge, talvolta in forma irremediabilmente circolare, quando, in qualche situazione complicata, voi siete moralmente titubanti e dopo aver molto rimuginato dentro di voi, rinunciate a decidere da voi medesimi, e fate appello per consigli agli amici. Il consiglio può, di primo acchito, piacervi, ma tosto ridestare più di prima la vostra volontà individuale. In conclusione, voi potete diventare più ostinato e talvolta più titubante quanto più continuate questa specie di investigazione. Noi tutti sappiamo che cosa vuol dire chiedere consiglio col risultato di scoprire appunto ciò che non vogliamo fare.

Nè all'interno nè all'esterno, adunque, io riesco a trovare ciò che mi possa sembrare un'autorità stabilita — un piano di vita determinato ed armonico — a meno che una fortunata specie di unione si operi tra l'interno e l'esterno, tra il mio mondo sociale e me stesso, tra la mia caparbietà naturale e le condotte dei miei simili. Quest'unione fortunata è quella che avviene dovunque la mia semplice conformità sociale, la mia docilità di creatura imitativa, si trasformi esattamente in ciò che in queste conferenze chiamerò fedeltà.

Consideriamo che cosa avviene in tali casi.

VII

Supponete un essere la cui conformità sociale è stata sufficiente per porlo in grado di apprendere molte perfezionate arti sociali — arte di parlare, di valore nelle contese, di influenza sugli altri uomini. Supponete che queste arti abbiano al medesimo tempo risvegliato l'orgoglio di quest'uomo, la sua fiducia in sè, la sua disposizione ad affermare sè stesso. Questo uomo avrà in sè molto di ciò che potete esattamente chiamare volontà sociale. Egli non sarà puramente un anarchico. Sarà stato educato ad una buona dose di obbedienza. Non sarà un nemico naturale della società, a meno che la fortuna non gli abbia offerte straordinarie opportunità per aprirsi senza scrupoli il suo cammino. D'altro lato, questo uomo deve acquistare una buona dose di volontà personale. Diventa amante del successo, del comando, di ogni sua esigenza. Certo, egli non può trovare in sè alcuna volontà naturalmente sovrana. Egli può sinora trovare solo una determinazione generale a delimitare qualche sua propria linea di condotta, e ad averne una di propria. Per conseguenza i conflitti fra la volontà sociale e la volontà individuale sono inevitabili, a forma di circolo vizioso, senza fine, fin tanto che questa sia tutta la storia della vita umana. Semplicemente col consultare la convenzione, da un lato, e, dall'altro, la propria inclinazione ad essere qualche cosa, quest'uomo non può mai trovare un piano di vita definitivo e coerente, nè raggiungere una qualsiasi definizione del suo dovere.

Ma supponete ora che nella vita di quest'uomo faccia apparizione qualcuna delle grandi passioni sociali,

di cui un esempio esatto può essere il patriottismo. Sia il suo paese in pericolo. Si fonda allora la sua passione elementare per il conflitto col suo amore fraterno per i suoi compaesani, in quella forma, affascinante e assetata di sangue, d'estasi umana, ma furiosa, che si chiama spirito guerresco. Il sentimento in parola può o meno essere giustificato dalle circostanze del momento. Di ciò non mi occupo. Nella migliore ipotesi, lo spirito guerresco non è per alcuno una condizione di mente molto chiara o razionale. Ma la sola ragione per cui gli uomini possono amare questo spirito è che quand'esso sopraggiunge sembra determinare immediatamente un piano di vita — piano che risolve i conflitti della volontà individuale e della conformità. Questo piano ha due aspetti: 1) è, interamente, un piano sociale, obbediente alla volontà generale della patria della persona di cui si tratta, sottomesso; 2) è, interamente, un'esaltazione dell'*io*, dell'uomo interiore, che ora si sente glorificato mediante il suo sacrificio, innalzato nel suo rinunciare a sè, contento d'essere il servo e il martire del suo paese — eppure sicuro che mediante appunto questo suo esser pronto alla propria distruzione egli conquista il grado d'eroe.

Orbene, se l'uomo, di cui facciamo l'esempio, viene posseduto da una passione come questa, egli ottiene per il momento la coscienza di ciò che io chiamo fedeltà. Questa fedeltà non sa più nulla dei vecchi conflitti, precedenti entro un circolo vizioso, tra la volontà individuale e la conformità. L'*io*, in tali momenti, cerca veramente all'*esterno* il suo piano di vita. « La patria ha bisogno di me », egli dice. Nello stesso tempo egli cerca all'*interno* l'entusiastica giustificazione di questo piano. « L'onore, la corona dell'eroe, la morte del soldato, la devozione del patriota;

ciò (egli dice) è la mia volontà. Io non rinuncio a questa volontà mia propria. Essere pronto all'appello del mio paese, è il mio orgoglio, la mia gloria, l'affermazione di me stesso ». Ed ora non esiste conflitto di esterno ed interno.

Non intendo ancora considerare quanto una tale passione si possa dimostrare saggia, o duratura, o pratica. Ciò che io addito è che questo spirito guerresco, almeno per un certo tempo, fa che il sacrificio di sè sembri l'espressione della propria individualità, e l'obbedienza all'appello del paese la più superba maniera di spiegare le proprie forze. Onore significa adesso sottommissione, e obbedire significa possedere la propria linea di condotta. La forza e l'obbedienza sono unite. La conformità non è più in opposizione con l'avere una volontà propria. Non si ha altra volontà che quella della patria.

È adunque un semplice fatto della natura umana che vi siano passioni sociali che realmente tendano a raggiungere nell'istesso tempo due effetti: 1) intensificare la nostra coscienza di noi stessi, farci più che mai determinati ad esprimere la nostra volontà propria, e più che mai sicuri dei nostri diritti, della nostra forza, della nostra dignità, del nostro potere, del nostro valore; 2) renderci evidente che questa nostra volontà non ha altro scopo da quello infuori di essere la volontà d'una qualche affascinante forza sociale. Questa forza sociale è la causa a cui noi siamo fedeli. La fedeltà, adunque, fissa la nostra attenzione su qualche causa unica, ci fa guardare fuori di noi per vedere che cos'è questa causa unificata, ci mostra così qualche piano unico d'azione, e indi ci dice: « In questa causa stanno la vostra vita, la vostra volontà, le vostre buone occasioni, la vostra integrazione ».

Così la fedeltà, considerata semplicemente come un atteggiamento personale, risolve il paradosso della nostra esistenza ordinaria, mostrandoci fuori di noi la causa che deve essere servita ed entro di noi la volontà che s'allietta di compiere questo servizio, e che nel compierlo si sente, non contrastata, ma allargata ed espressa.

Ho parlato del patriottismo e dello spirito guerresco per dare un primo e familiare esempio di fedeltà. Ma, come vedrete più tardi, non v'è alcuna necessaria connessione tra fedeltà e guerra, e vi sono molte altre forme di fedeltà oltre le forme patriottiche. La fedeltà ha le sue forme domestiche, religiose, commerciali, professionali, e molte altre. La sua essenza — qualunque forma essa prenda — è, secondo il mio modo di concepire la questione, la seguente: poichè nessun uomo può scoprire un piano di vita semplicemente col guardare entro la propria natura caotica, egli deve guardar fuori di essa, al mondo delle convenzioni, dei fatti, delle cause sociali. Ora, un uomo fedele è uno che ha visto e vede come non vadano amati o odiati i semplici individui suoi simili, nè obbedite le semplici convenzioni o i costumi o le leggi, bensì qualche causa sociale (o qualche sistema di cause) così ampia, così ben compaginata, e, per lui, così piena di fascino, e inoltre tanto insinuante nell'invocare la sua naturale volontà individuale, che egli dice alla sua causa: « La tua volontà è la mia, e la mia è la tua. In te io non perdo ma ritrovo me stesso, poichè vivo intensamente in quella proporzione in cui io vivo per te ». Se taluno potesse trovare una simile causa, e tenerla innanzi alla mente per tutta la vita, osservandola chiaramente, amandola appassionatamente, eppure comprendendola con calma, servendola fortemente

e praticamente, egli avrebbe un unico piano di vita, e questo piano sarebbe il suo proprio, la sua propria volontà posta dinanzi a lui, ed esprimerebbe tutto ciò che la sua volontà individuale abbia mai cercato. Eppure questo piano sarebbe anche un piano di obbedienza perchè significherebbe vivere per una causa.

Ora, in tutte le epoche di vita civile vi furono molti che acquistarono in qualche forma una coscienza della fedeltà e tennero fermo a tale coscienza per tutta la vita. Costoro possono aver scelto bene o no la loro causa. Ma almeno esemplificarono mediante la loro fedeltà uno dei caratteri d'una vita morale razionale. Conobbero che cosa vuol dire possedere unità di propositi.

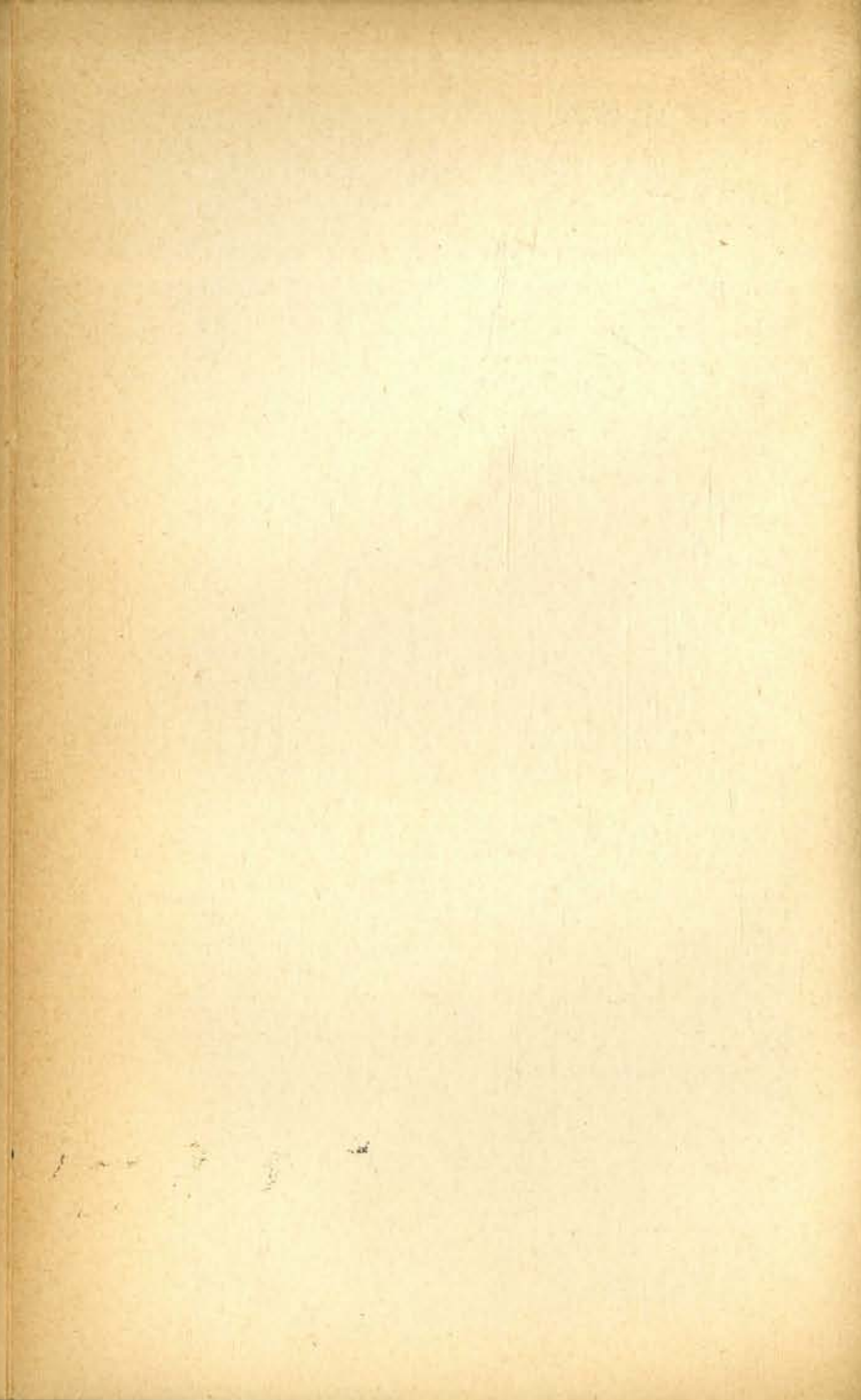
E, ancora, gli uomini fedeli conobbero che cosa vuol dire essere libero da dubbi e da scrupoli morali. La loro causa è stata la loro coscienza; ha detto loro che fare. Essi hanno ascoltato e obbedito non a cagione di ciò che ritenevano una cieca convenzione, non per il timore d'un'autorità esterna, e neppure a motivo di ciò che ad essi sembrava un'intuizione puramente particolare e personale; ma perchè, quando essi avevano fissato lo sguardo dapprima esteriormente sulla loro causa, poscia interiormente sopra sè stessi, erano apparsi ai loro propri occhi privi di qualsiasi valore, tranne se considerati come stromenti attivi, fiduciosamente devoti e volontari, della loro causa. La loro causa ha impedito loro di dubitare; essa ha detto: « Voi siete miei e non potete fare altrimenti ». Ed essi han detto alla loro causa: « Io, anche per mia volontà propria, sono tuo. Non ho alcuna volontà, eccetto la tua volontà. Prendimi, adoperami, dominami, e, con ciò, appagami anche ed esaltami. Quest'è ancora il discorso di tutti coloro

che sono pieni di devozione per qualche cosa, patrioti, soldati, madri, martiri della nostra razza. Essi hanno avuto la grazia di questo volere, di questa attiva fedeltà.

Ora, di gente fedele in questo senso ne è certamente esistita nel mondo, e, come sapete, ne esiste ancora fra noi. E vi prego di non obbiettarmi, a questo punto, che questa gente, la quale si consacra a qualche cosa, è stata spesso fedele a cause assai cattive; o che genti diverse sono state fedeli a cause che si trovavano l'una contro l'altra in guerra mortale, cosicchè la gente fedele deve spesso essere stata falsamente guidata. Vi prego, soprattutto, di non interporre qui l'obbiezione che coloro i quali oggidì dubitano relativamente ai problemi morali, non possono, semplicemente scorgere a quale causa debbano essere fedeli, cosicchè qui appunto, appunto nella nostra incapacità a scorgere un conveniente e centrale obbietto di fedeltà, sta la radice della nostra moderna confusione e distrazione morale. Tutte queste possibili obiezioni sono invero considerazioni perfettamente giuste. Le tratterò a tempo debito; e sono altrettanto vivamente consapevole di esse quanto voi. Ma in questo momento noi stiamo procurandoci la prima nozione della nostra futura filosofia della fedeltà. Tutto ciò che voi possiate dire circa i difetti della fedeltà lascia tuttavia intatto l'unico grande fatto che se voi desiderate rintracciare una condotta della vita che superi i dubbi e accentri le vostre forze, dessa dev'essere qualcuna di quelle condotte che tutte le persone fedeli in comune hanno percorso, dacchè la fedeltà fu per la prima volta conosciuta fra gli uomini. Quale sia la giusta forma di fedeltà, lo dovremo vedere successivamente. Ma, se non potete trovare

qualche forma di fedeltà, non potete raggiungere l'unità e la pace nelle vostre vite attive. Dovete, adunque, trovare una causa che sia realmente degna di quella specie di devozione che i soldati, precipitanti giocondamente a morte certa, hanno sentito per la loro tribù o pel loro paese, e che i martiri hanno mostrato in favore della loro fede. Questa causa deve veramente essere razionale e meritevole, e non l'obbietto d'una falsa devozione. Ma una volta trovata, essa deve diventare la vostra coscienza, suggerirvi la verità circa il vostro dovere, unificare, quasi dall'esterno e dall'alto, i vostri motivi, i vostri ideali speciali, i vostri piani. Dovete, dico, trovare una tal causa, seppure v'è un dovere. E questo è il mio primo cenno circa il nostro codice morale.

Ma voi ripetete, forse impacciati, la vostra domanda: « Dove mai, nel nostro confuso mondo moderno, in questo mondo in cui le cause guerreggiano con le cause e in cui tutti i vecchi criteri morali sono criticati e revocati in dubbio senza rimorso, dobbiamo noi trovare una tale causa — una causa che tutto comprenda, definita, che costringa razionalmente, suprema, certa, atta ad accentrare la vita? Quale causa esiste che possa per noi razionalmente giustificare la devozione d'un martire? » Rispondo: « Una considerazione assolutamente semplice, derivata dallo studio dello stesso spirito della fedeltà quale questo spirito viene manifestato da tutti gli uomini fedeli, ci fornirà tosto l'infallibile risposta a questa domanda ». Pel momento abbiamo ottenuta la prima immagine lontana di ciò che io intendo per natura generale della fedeltà e per necessità universale di essa.



CONFERENZA SECONDA

INDIVIDUALISMO

Nella mia conferenza d'apertura mi proposi di definire l'atteggiamento personale che chiamai fedeltà, e di mostrare che, per il nostro stesso bene individuale, noi abbiamo bisogno di fedeltà e di avere delle cause a cui essere fedeli. Questo fu solo il principio della nostra filosofia della fedeltà. Prima di fare un altro passo, devo chiedervi di ripercorrere i risultati che abbiamo già raggiunti.

I

Per fedeltà, come ricorderete, io intendo in questa preliminare concezione, la volontaria pratica e completa devozione d'una persona ad una causa. Per causa, adatta a suscitare la fedeltà, intendo, in primo luogo, qualche cosa che alla persona fedele sembri essere più ampia del suo *io* particolare, e quindi, in qualche rispetto, esterna alla sua volontà puramente individuale. Questa causa deve, in secondo luogo, unire quella persona con altra mediante qualche vincolo sociale, quale può essere, in un dato caso, rappresentato da un'amicizia personale, dalla famiglia, dallo stato. La causa perciò, a cui l'uomo fedele è consacrato, è qualche cosa che gli appare ad un tempo personale (giacchè essa concerne tanto

lui quanto altri) e impersonale, o piuttosto, se considerata da un punto di vista puramente umano, sovrapersonale, perchè collega parecchi *io* umani, forse un gran numero di *io*, in qualche più alta unità sociale. Voi non potete essere fedeli semplicemente ad una astrazione impersonale; e neppure potete esserlo semplicemente ad una collezione di varie persone separate, considerata puramente come collezione. Dove vi è un obbietto di fedeltà, vi è, adunque, un'unione di vari *io* in un'unica vita. Quest'unione costituisce una causa alla quale taluno può veramente essere fedele, se tale è la sua disposizione. E tale unione di molti in uno se è appresa da chiunque intenda per persona puramente una persona umana, appare essere qualche cosa di impersonale o di sovrapersonale, appunto perchè è molto di più di tutte queste personalità separate e particolari che essa congiunge. Pure essa è anche intensamente personale, perchè l'unione è veramente un'unione di *io* e quindi non un'astrazione puramente artificiale.

Che tali cause, e tale devozione completa, volontaria e pratica ad esse, quale richiede la nostra definizione di fedeltà — che, dico, tutto ciò esista nel mondo, cercai l'altra volta di esemplificarvelo. Le mie esemplificazioni furono inadeguate; perchè è semplicemente impossibile di mostrarvi brevemente quanto siano proteiformi gli aspetti della fedeltà umana, eppure quanto in mezzo a tutta questa infinita varietà di forme rimanga simile lo spirito della fedeltà, quali si siano le cause in questione e qualunque sia la gente fedele. Cominciammo, naturalmente, con esempi evidenti, tradizionali, famigliari. Il capitano fedele che intrepidamente assiste il suo vascello naufragante finchè è compiuto l'ultimo possibile dovere dell'ufficio che gli spetta; il patriota

fedele, bramoso di consacrare ogni sua forza a vivere, e, se occorre, a morire pel suo paese in pericolo; il martire religioso fedele, credente sino alla morte — questi sono esempi veramente impressionanti e tipici di fedeltà; ma non sono i soli esempi possibili. Chiunque, un dato momento, ha a suo carico le vite di altri (per esempio chiunque conduce una brigata di fanciulli ad una gita di piacere) può, quanto il coraggioso capitano del vascello naufragante, aver l'occasione di possedere e mostrare una vera fedeltà. Giacchè il pericolo è dovunque, e aver a carico delle vite è sempre un'occasione di fedeltà. Chiunque ha amici può dedicare la sua vita a qualche causa che la sua amicizia per lui definisce sacra e tale fa ai suoi occhi. Chiunque ha dato la sua parola in un serio argomento può arrivare a pensarsi chiamato a sacrificare ogni particolare vantaggio onde mantenere la sua parola. Così, adunque, ogni cosa che riesca a congiungere varie persone mediante fissi vincoli sociali può suggerire a qualcuno l'occasione d'una fedeltà perenne. Le persone fedeli si trovano, perciò, in tutte le classi sociali. Esse possono possedere svariatisimi gradi di intelligenza, di forza, di efficienza. Dovunque vi sono madri e fratelli, e congiunti di qualsiasi grado, e organizzazioni sociali di qualsiasi tipo; dovunque gli uomini accettano uffici, o impegnano la loro parola, o, come nel lavoro della scienza o dell'arte, cooperano alla ricerca della verità e della bellezza — si devono trovare cause che possono far appello al fedele interesse di qualcuno. La fedeltà può così esistere tra gli strati più bassi come tra i più alti dell'umanità. Il re e il contadino, il santo e l'uomo di mondo, tutti hanno le loro varie occasioni di fedeltà. L'uomo pratico che vive nel mondo e l'apparentemente

solitario studioso di scienza possono ugualmente essere fedeli.

Ma quale sia la causa a cui si è fedeli, e qualunque sia colui che è fedele, lo spirito della fedeltà è sempre quello che la nostra definizione preliminare espone e che la nostra precedente discussione tentò di descrivere più precisamente. Ogni qualvolta una causa, oltrepassante il vostro *io* particolare, più grande che voi non siate — una causa sociale nella sua natura e capace di collegare in una le volontà di vari individui, una causa quindi ad un tempo personale, e, dal punto di vista puramente umano, sovrapersonale — ogni qualvolta, dico, una tal causa faccia sorgere siffattamente il vostro interesse che essa vi appaia degna di essere servita con tutto il vostro potere, con tutta la vostra anima, con tutta la vostra forza, allora questa causa desta in voi lo spirito della fedeltà. Se voi estrinsecate questo spirito, divenite, in realtà, fedeli. E la nostra futura trattazione si fonderà sull'unità di questo spirito, in mezzo a tutte le sue innumerevoli varietà. Per questa trattazione è essenziale insistere che il più umile, come il più sapiente o il più potente degli uomini, può partecipare a quest'unico spirito.

Ora, la fedeltà, così definita, è, come abbiamo affermato qualche cosa di cui tutti, in quanto esseri umani, abbiamo bisogno. Vale a dire, tutti abbiamo bisogno di trovare delle cause che abbiano a risvegliare la nostra fedeltà. Io cercai di indicarvi l'altra volta i motivi di questo nostro bisogno comune di fedeltà. A questo scopo, cominciai con una concezione della fedeltà riconosciuta inferiore. Vi chiesi, pel momento, in quello studio introduttivo, di astrarre completamente dalla causa a cui un uomo è fedele, di non tener conto se questa causa sia, secondo la

vostra opinione, meritevole o meno, e di cominciare col considerare quale bene l'uomo fedele ricava dal suo personale atteggiamento di fedeltà, qualunque sia questa causa. Solo cominciando in tal guisa possiamo preparare la via per una più alta concezione della fedeltà.

La fedeltà, ho detto, sia la causa degna o indegna, è per l'uomo fedele un bene, appunto come, anche se l'amata sia indegna, « l'amore può pure a suo luogo essere una buona cosa per l'amante ». E la fedeltà è per l'uomo fedele non solo un bene, ma il principale fra tutti i beni morali della vita perchè gli fornisce una soluzione personale del più difficile tra i pratici problemi umani, quello cioè: « Perchè vivo? Perchè son qui? A che cosa sono io buono? Perchè si ha bisogno di me? »

L'uomo naturale, più o meno vagamente e inconsciamente, si fa di simili domande. Ma se egli guarda solamente entro il suo *io* naturale, non può dare ad esse una risposta. Dentro di sè egli trova vaghe brame di felicità, un caos di desiderî, un miscuglio di istinti in conflitto. Egli è venuto

In questo universo non sapendo nè il perchè,
Nè, come l'acqua, donde, volesse o no, scorrendo.

Egli deve adunque, in ogni caso, consultare la società onde definire lo scopo della sua vita. L'ordine sociale, tuttavia, preso come gli si presenta, gli offre usi, forme di attività, convenzioni, leggi, consigli, ma non un ideale supremo. Esso lo domina, ma spesso, mediante appunto il dispiegamento dell'autorità, infiamma anche la sua volontà individuale. Esso volta a volta lo rimprovera e lo alletta, lo minaccia e lo loda; ma lascia a lui di scoprire e giustificare come può il senso della sua vita. Esso

non risolve per lui alcun definitivo problema della vita, fin tanto che la sua fedeltà non sia ancor risvegliata.

Soltanto una causa, adunque, un'assorbente e affascinatrice causa sociale, che mediante la volontà e il consenso di lui venga a prendere possesso della sua vita, come gli spiriti che un mago evoca possono mediante la volontà e il consenso del mago assumere il dominio delle vicende di colui che li ha chiamati in aiuto — soltanto una causa, resa grande dall'unità sociale che essa dà a parecchie vite umane, ma resa anche vitale per l'uomo fedele dall'affezione personale che essa desta nel suo cuore, solo una tal causa può unificare il suo mondo esterno col suo mondo interno. Qualunque causa faccia in tal guisa appello ad un uomo, corrisponde perciò ad uno dei suoi più profondi bisogni personali, e, in realtà, al più profondo dei suoi bisogni morali; il bisogno, cioè, di un compito vitale che sia insieme volontario e degno ai suoi occhi.

II

Sin qui ci condusse la precedente discussione. Ma già, a questo punto, sorge un'obiezione — o meglio un'intera turba di obiezioni — di cui devo prender nota, prima che voi possiate essere pronti a comprendere la filosofia della fedeltà che verrò ad esporre nelle successive conferenze. Queste obiezioni, comuni nel momento presente, provengono dai partigiani di certe forme di individualismo che nel nostro mondo moderno sono tanto prevalenti. Dedicherò questa conferenza a studiare le relazioni dello spirito della fedeltà con lo spirito dell'individualismo. L'individualismo è altrettanto proteiforme quanto la

fedeltà. Di conseguenza il mio compito implica la necessità di affrontare parecchie obbiezioni diverse.

Un po' più d'un anno fa, io stavo tentando di esporre in presenza di un uditorio di giovani, i miei argomenti a favore della fedeltà. Mi sforzavo di spiegare a quell'uditorio, come sto ora sforzandomi di spiegare a voi, quanto noi tutti abbiamo bisogno d'una qualche forma di fedeltà come di forza centralizzatrice nelle nostre vite personali. Deploravo anche il fatto che, nella nostra moderna vita americana, vi siano tanti moventi sociali che sembrano strappare dal popolo il vero spirito della fedeltà e lasciare il popolo stesso confuso, malsicuro circa i suoi criteri morali, incerto perchè e per che cosa viva. Dopo che io finii di parlare, i miei uditori vennero invitati a discutere la questione. Tra coloro che risposero vi fu un giovane molto ardente, figlio di un immigrato russo. Le mie parole avevano destata la giusta indignazione del mio giovane amico. « La fedeltà (così egli disse infatti) è stata nel passato uno degli errori e delle debolezze più disastrose dell'umanità. I tiranni si sono serviti dello spirito della fedeltà come del loro principale strumento. Sono lieto (egli proseguì) che noi abbiamo superata la fedeltà, quali si siano le sue forme o le cause che essa serve. Ciò di cui noi in avvenire abbiamo bisogno è l'esercizio del giudizio individuale. Noi vogliamo essere illuminati e indipendenti. Facciamola finita con la fedeltà ».

Ebbi appena bisogno di far notare che l'ardore del mio contraddittore, la sua passione pel trionfo universale della libertà individuale, la sua schiettezza di parola, il suo odio per l'oppressione, erano sintomi essi stessi appunto d'uno spirito fedele. Giacchè egli aveva la sua causa, ciò era evidente. Essa era una causa sociale — il bisogno che molti univocamente

sentivano della liberazione dall'oppressore. Egli parlava come un uomo che era consacrato a questa causa; e io resi onore alla sua fedeltà all'umanità, in quanto egli intendeva i bisogni dei suoi simili. Il suo spirito, adunque, nell'atto che egli parlava, illustrava semplicemente la mia stessa tesi. Egli era desto, risoluto, fervido. Aveva il suo ideale. E la sua fedeltà alla causa degli oppressi gli aveva procurato questo bel dominio di sè. Egli era un esempio vivente della mia concezione circa il valore della fedeltà per l'uomo fedele.

Così, egli non era in realtà mio avversario. Ma riteneva di esserlo. E la sua opinione della fedeltà, la sua concezione che la fedeltà è necessariamente, per sua natura, in quanto spirito di devozione e di sacrificio di sè per una causa, spirito di asservimento, di schiava sottomissione, — questa opinione, dico, sebbene fosse chiaramente confutata dalla stessa esistenza della sua fedeltà alla causa della liberazione del popolo dall'oppressore, pure era un'errata interpretazione di sè medesimo e della vita — un malinteso che è oggidì fin troppo comune. Questa, adunque, è una delle forme che spesso prendono le obiezioni comuni contro lo spirito della fedeltà.

Un'altra, e assolutamente diversa, obiezione contro le mie convinzioni circa la fedeltà mi fu espressa, pure l'anno scorso, da un amico che occupa un'alta posizione ufficiale in un luogo lontano — un insegnante cui sono affidati in custodia molti giovani e che tiene grandemente a cuore il loro benessere morale. « Desidero (egli disse) che se voi vi dirigete ai giovani che io ho in custodia, diciate loro che la fedeltà alle loro varie organizzazioni, ai loro circoli, alle loro società segrete, al loro corpo studentesco in generale, non è una scusa per far male e non dà

agli studenti fedeli il diritto di incoraggiarsi l'un l'altro a commettere cattive azioni e poscia unirsi a difesa di chi le compie, per amor di fedeltà. La fedeltà in questo ambiente (egli proseguì in sostanza parlando del suo luogo) è il mantello che copre una moltitudine di peccati. Ciò di cui la gioventù ha bisogno è il senso che ciascun individuo ha il suo dovere personale, e deve sviluppare la propria coscienza, e non far capo alla fedeltà per essere esentato dalle sue responsabilità individuali ».

L'obbiezione in tal guisa contenuta in sostanza nelle parole del mio amico, era naturalmente in parte una obbiezione riguardante le cause speciali a cui quegli studenti erano fedeli; cioè, essa era un'obbiezione riguardante i loro circoli e le loro opinioni circa gli speciali diritti del corpo studentesco. Sino a questo punto, naturalmente, tale obbiezione non ci concerne ancora; giacchè io non sto ora valutando il merito delle cause degli uomini, ma considerando soltanto il valore interno dello spirito fedele per l'uomo che possiede questo spirito, quale si sia la causa a cui quest'uomo è fedele. In parte, tuttavia, questa obbiezione era fondata sopra una conoscitissima forma di individualismo etico, ed è un'obbiezione che ci riguarda a questo punto. Ciascun uomo, così sembrava ritenere il mio critico, ha bisogno per il proprio bene di sviluppare il suo senso personale di dovere e di responsabilità. La fedeltà, secondo inoltre riteneva il mio critico, tende a collocare la vita fuori della coscienza del giovane, perchè fa sì che egli guardi semplicemente fuori di sè per scorgere che cosa la sua causa gli domandi di fare. In altre parole, la fedeltà sembra essere opposta allo sviluppo di quell'autonomia individuale della volontà morale, su cui, come dissi nell'ultima conferenza,

Kant insiste, e a cui ogni moralista deve veramente dare rilievo come a uno dei nostri più alti beni. Se io mi dirigo alla mia causa perchè essa mi dica che cosa fare, non rinuncio forse al mio diritto di primogenitura morale? Non devo forse esser sempre io che giudica il mio dovere? Ora, la fedeltà non tende forse a farmi chiedere semplicemente al mio circolo o ad altra mia causa sociale di dirmi che cosa fare?

Eppure, come vedete, anche l'oppositore che additava questa difficoltà circa la fedeltà non era mio oppositore fino al punto in cui egli credeva di esserlo. Perchè egli stesso, in virtù della scelta autonoma della sua carriera, è un insegnante assai fedele, consacrato al suo ufficio e fedele al vero benessere de' suoi studenti, nel senso in cui egli lo scorge. Sono sicuro che lo spirito che lo anima dev'essere appunto la fedeltà che vi ho descritta. Egli è un'indipendente natura d'uomo, che ha scelto la sua causa ed è ora profondamente fedele. Altrimenti in qual modo potrebbe egli amare, come fa, i duri compiti del suo ufficio, e vivere, come fa, consacrato a questo e accettando come proprie le esigenze di esso? Egli lavora attorno al suo compito come uno schiavo, e, naturalmente, lavora con amore. Eppure, egli sembrava condannare la fedeltà dei suoi studenti ai loro circoli come cosa essenzialmente da schiavo. Non v'è forse qui qualche malinteso?

Ma un'altra forma di individualismo, e ancora assai diversa, udii talvolta opporre dai miei contraddittori alla fedeltà di cui affermo l'importanza. L'obbiezione in discorso è comune. Essa può venir esposta così: l'uomo moderno — anzi, anche la donna moderna, come talvolta sentiamo dire — può sentirsi contento soltanto con lo sviluppo e l'espressione di sè quanto più completi e pieni permettono le condizioni della nostra

vita sociale. Noi tutti abbiamo diritti individuali, così insiste vigorosamente un tale contraddittore. Noi abbiamo fors'anco all'occasione — egli aggiunge — dei doveri, in forza di condizioni piuttosto eccezionali, forse anormali e seccanti. Ma sia che i doveri sbarrino ed ostacolino il nostro sviluppo, o no, i diritti almeno sono nostri. Ora, non vi è alcun bene uguale al conquistare ciò che è il vostro diritto; cioè questa libera espressione di sè, questo non ostacolato agire dello spirito. Avete delle opinioni; enunciatele. Esse sono opposte alle comuni tradizioni morali; tanto meglio; perchè, quanto voi le enunciate, sentite, al loro suono non convenzionale, che esse sono proprio vostre. Anzi, i vostri legami sociali si manifestano tediosi. Rompeteli. Formatene di nuovi. Non è forse lo spirito libero eternamente giovane? Da questo punto di vista la fedeltà vi apparisce veramente una cosa da schiavi. Perchè sacrificar la sola cosa che possedete — la vostra possibilità d'essere voi stessi, e nient'altro che voi stessi?

Non ho bisogno, pel momento, di proseguire ulteriormente l'esposizione della tesi di questo tipo speciale di individualismo moderno. In questa forma l'individualismo non rappresenta, come l'entusiasmo del mio giovane russo, la simpatia per gli oppressi, ma piuttosto l'esuberanza della vitalità di certuni che, come cercherò di mostrare in seguito, non hanno ancora scoperto che cosa fare di sè medesimi. In ogni caso, l'individualismo di questa specie, ho detto, è abbastanza comune. Voi lo riscontrate nella letteratura recente. Drammi, romanzi, saggi, incorporano i suoi insegnamenti. Riscontrate questa forma di individualismo anche nella vita reale. Leggete le sue gesta nei soliti giornali. Quando vi recate alle vostre occupazioni giornaliere, esso talvolta, per mostrare la

sua dignità morale, vi dà di gomito anche più di quel che la nostra moderna agglomerazione di popolazione renda necessario; ovvero vi passa rasente, veloce e pericoloso, nella sua trionfante e intrepida asserzione di sè. In breve, la gente che ha più diritti che doveri ha conquistato una posizione etica notevole ed eminente nel nostro mondo moderno. Sempre avemmo con noi l'egoista. Ma il diritto divino di essere egoista non venne mai, in nome della più eccelsa dignità spirituale, difeso più ingegnosamente di quel che sia difeso e illustrato oggidì.

Ma neppur ora ho finito di esporre tutte le posizioni dei miei contraddittori. Esiste un'altra forma d'individualismo moderno, e questa forma è pure assai diversa da ognuna delle precedenti. Ancora una volta io devo lasciare un mio amico esporre la tesi di questa specie di individualismo. Questo non è più l'entusiastica rivolta contro l'oppressore che esprimeva il mio giovane russo; nè è l'interesse per l'indipendenza morale del giudizio che metteva in rilievo l'educatore della gioventù; nè è quella sorta di asserzione di sè che preferisce i diritti ai doveri; — è, al contrario, l'individualismo di quelli che cercano, e credono di trovare, un'interiore luce spirituale che li guida e li libera dal bisogno di qualsiasi fedeltà a cause esternamente visibili. Possono costoro talvolta parlare del loro attaccamento all'interna visione come di una specie di fedeltà. Ma essi non definirebbero la loro fedeltà nei termini che ho usato io per definire lo spirito fedele. L'amico di cui ho parlato esponeva la tesi di costoro dicendo: « La fedeltà, come voi la definite, non è il principale bene dell'uomo. La spiritualità, il contemplativo possesso di sè, la quiete nella luce della verità, la pace interiore — queste sono le cose che costituiscono, se si può

raggiungerle, il bene principale dell'uomo. Le buone opere per gli altri, e ciò che esternamente apparisce come condotta fedele — questo può e deve risultare dal raggiungimento della perfezione interiore; ma ne risulterà solo perchè l'anima buona trabocca, come, per applicare la celebre metafora di Plotino, il sole splende. Il vero bene è di essere in unione con voi stessi. Allora voi siete al centro del vostro mondo e le buone azioni che dovete compiere risulteranno dal semplice fatto che voi siete così in possesso di voi medesimi e perciò siete anche in possesso della luce e della pace. È, dunque, la spiritualità piuttosto della fedeltà che costituisce il nostro principale bisogno». Quest'era l'esposizione dell'obbiezione del mio amico.

Io ho così lasciato che quattro diverse forme di individualismo esponessero le loro ragioni contro la mia tesi che la fedeltà è il precipuo bene morale dell'uomo. Forse le precedenti obbiezioni sono le principali che ha da affrontare nel momento attuale la mia tesi; sebbene, come ho detto, una turba di obbiezioni speciali possano essere fatte unicamente variando la loro forma. Le obbiezioni, come avrete osservato, sono fondate su principî assai diversi e che stanno in reciproco conflitto. Pure ciascuna di esse sembra non poco formidabile, specialmente a questo stadio della mia trattazione, in cui io affermo, non che la fedeltà sia un bene perchè o in quanto la sua causa sia obbiettivamente e socialmente buona, ma che la fedeltà è un bene di centrale importanza per l'uomo fedele medesimo, indipendentemente dalla causa a cui egli è fedele e quindi indipendentemente dall'utilità per altri che la sua fedeltà possa avere.

III

Il filosofo scolastico Tommaso d'Aquino, nel suo celebre trattato teologico, la *Summa*, sempre, in ciascuno degli articoli in cui l'opera è divisa, dà la parola ai suoi contraddittori prima di esporre la propria tesi. E dopo aver così ordinatamente enunciate le supposte ragioni che militano in favore delle opinioni che egli intende combattere, e immediatamente prima di cominciare la particolareggiata argomentazione in favore delle tesi che egli si propone di sostenere, egli pone di fronte ai suoi vari contraddittori qualche singola considerazione contraria — un luogo della scrittura, una parola tratta dai Padri, o qualsiasi breve asserzione possa servire al suo scopo — come una specie di indicazione a tutti i suoi contraddittori insieme che essi devono in qualche maniera essere in errore. Questo breve inizio della sua confutazione comincia sempre letteralmente con la frase stabilita: *Sed contra est*. « Ma in contrario sta il fatto che » ecc.

E così ora avendo delineato le varie obiezioni, dovute a forme ugualmente varie di individualismo, posso arrischiare il mio *Sed contra est* prima di procedere a una migliore esposizione della mia tesi. Contro tutt'e quattro i miei contraddittori sta il fatto seguente:

Poco fa i giapponesi conquistarono una grande ammirazione da parte di tutti noi per l'assoluta fedeltà alla loro causa nazionale da essi manifestata durante l'ultima guerra. Ci rivolgemmo su ciò per informazioni ai nostri vari autorevoli conoscitori di cose giapponesi e giungemmo a conoscere qualche cosa di quel vecchio codice morale Bushido che Nitobe nel suo

volumetto ha chiamato l'Anima del Giappone. Orbene, quali si siano le nostre altre opinioni riguardo la vita e la politica giapponese, penso che siamo ora pervenuti a scorgere che l'ideale del Bushido, l'antico tipo giapponese di fedeltà, non ostante la vita barbarica feudale e sanguinosa in cui dapprima esso nacque, possiede moltissimi elementi di meravigliosa forza spirituale. Ora il Bushido implica veramente molti caratteri antindividualistici. Ma non significò mai per coloro che credettero in esso una sorta di semplice schiavitù. Il fedele Samurai giapponese, come ci vien descritto da quelli che lo conoscono, non mancò mai una specie di asserzione di sè. Egli non accettò mai ciò che riteneva essere tirannide. Egli aveva i suoi capi; ma, come individuo, era orgoglioso di servirli. Spesso usava il suo giudizio grandemente esercitato circa le applicazioni del complesso codice di onore sotto cui era educato. Era attaccato a quelli che riteneva essere i suoi diritti come uomo d'onore. Egli faceva molta mostra, perfino fanciullescamente, della sua dignità. Il suo abito, la sua spada, il suo portamento, manifestavano questo senso della sua importanza. Pure, almeno il suo ideale, e in larga misura la sua condotta pratica, secondo ce lo dipingono i suoi ammiratori, implicavano una grande quantità d'elaborata cultura d'una verace serenità spirituale. Tutta la sua educazione della prima gioventù implicava la repressione delle emozioni individuali, il dominio sui suoi sentimenti, una deliberata letizia e pace della mente, le quali cose tutte egli concepiva come parte necessaria del suo equipaggiamento cavalleresco. I saggi cinesi, come pure le tradizioni buddistiche, influenzavano le sue convinzioni circa la cultura di questo interiore possesso di sè e di questa serenità dell'animo. Eppure egli era anche un uomo di mondo,

un guerriero, un vendicatore degli insulti al suo onore; e, soprattutto, era fedele. La sua fedeltà, in realtà, consisteva in tutte queste virtù personali e sociali prese insieme.

Questa fedeltà giapponese del Samurai era, dagli antichi costumi del Bushido, esercitata a tale libertà e plasticità di concezione e d'espressione che, quando sopravvenne la riforma moderna, le fedeltà feudali si trasformarono prontamente in quell'attiva devozione dell'individuo all'intera nazione, ai bisogni e alle esigenze moderne di essa — in quella devozione, dico, che rese possibile la rapida e meravigliosa trasformazione del Giappone. L'ideale del Bushido, frattanto, si diffuse ampiamente dalle vecchie classi militari, sopra gran parte della nazione. E esso, evidentemente non è il solo ideale giapponese, nè io sono disposto ad esagerare ciò che sento dire circa la parte che ha la vecchia fedeltà giapponese nel determinare la morale attuale della gente comune di quel paese. Ma non vi può essere dubbio che il Bushido è stato un invidiabile possesso spirituale d'un grande numero di giapponesi. Si è per vero universalmente d'accordo che questo ideale di fedeltà è stato nel Giappone concepito come richiedente un certo impersonalismo, una certa trascuranza della centrale importanza dell'individuo etico. E, quanto a me, non credo, in realtà, che i giapponesi abbiano retamente concepito il vero valore dell'individuo. Eppure, dopo tutto, non è forse questo ideale giapponese della fedeltà una specie di caso contrario, che tutti i vari oppositori della fedeltà, le cui tesi furono dianzi esposte, devono prendere in considerazione?

Giacchè, la fedeltà giapponese non è stata un semplice stromento per uso degli oppressori. In ciò essa infatti differì grandemente da quella cieca e patetica

fedeltà dell'ignorante contadino russo, che il mio giovane amico aveva in mente quando condannava la fedeltà. La fedeltà giapponese ha condotto, al contrario, a una meravigliosa e cordiale solidarietà dello spirito nazionale. Se essa ha dissuaso dalla stridente asserzione di sè, non ha però soppresso il giudizio individuale. Poichè la moderna trasformazione del Giappone dipese certamente da un largo sviluppo del genio e della plasticità personali, non solo intellettuali, ma anche morali. Quella fedeltà non ha trasformato gli uomini in macchine. Essa ha dato origine a un meraviglioso sviluppo della capacità individuale. La fedeltà giapponese, inoltre, se è invero fortemente contraria a quell'individualismo che conosce i suoi diritti piuttosto che i suoi doveri, si è espressa in un eroico vigor di vita che i più energici fra coloro che vogliono affermare sè medesimi potrebbero bene invidiare. E frattanto questa fedeltà, in alcuni almeno dei suoi rappresentanti, ha compreso, ha adoperato, ha minutamente esercitato una interna serenità di individuale dominio di sè, una pace spirituale e una interior perfezione che io trovo invidiabile e che molti di coloro che errano nervosamente qua e là per regioni superiori troverebbero veramente piena di riposo se potessero raggiungerla. Non v'è, adunque, una sì grande opposizione tra il bene che l'uomo fedele può conquistare e i vari beni personali che i nostri partigiani dell'individualismo mettono in evidenza. Non credo che i giapponesi debbano essere il nostro modello. La nostra civiltà ha i propri problemi morali, e deve fronteggiarli alla sua maniera. Ma sono sicuro che i nostri vari partigiani dell'individualismo etico, quando credono di essere oppositori dello spirito di fedeltà, devono tener in considerazione questi aspetti della fedeltà

giapponese, che moltissimi tra noi trovano veramente invidiabili. Questo caso contrario serve a mostrare che almeno in qualche misura, i vari beni personali che i diversi individualisti etici ricercano, sono stati raggiunti, e quindi possono essere raggiunti, per mezzo dello spirito di fedeltà.

IV

Ora che avete dinanzi questo caso contrario posso procedere a una più rigorosa analisi delle esigenze razionali dell'individualismo etico.

Ogni uomo, prenda egli cognizione del mondo fisico o di quello naturale, si sente in modo inevitabile occupare apparentemente il centro del suo universo. Il cielo stellato forma ai suoi occhi una sfera, ed egli stesso, per quel che riesce a vedere, è al centro di questa sfera. Anzi, l'intero infinito mondo visibile, per essere più esatti, sembra a ciascuno di voi avere il suo centro intorno al luogo in cui si trova accidentalmente la punta del vostro naso. Noi troviamo difficile considerare ciò che è lontanissimo da noi come reale nello stesso senso appassionante e vitale in cui è reale il mondo prossimo a noi. È per noi alquanto difficile scorgere come la gente che vive lontana dal luogo della nostra dimora, per esempio gli australiani o i siberiani, non abbiano da osservare quanto sono distanti dal posto, dove, insomma, è, dal nostro punto di vista, assai naturale avere l'abitazione. E le genti di razze straniere devono sicuramente sentire, se partecipano alla nostra visuale nazionale rispetto ad esse, di essere veramente una strana specie di popoli.

A questa inevitabile illusione di prospettiva risale naturalmente la responsabilità di ciò che si dice il

nostro naturale egoismo. Ma, d'altro lato, questa illusione non è una semplice illusione. Essa adombra, anche quando travolge il senso delle cose, la vera natura di esse. Il mondo reale ha una verace relazione con le varie personalità che vivono in esso. La verità si diversifica mediante la sua relazione con queste personalità. I valori si alterano veramente secondo il punto di vista. Il mondo, quale è interpretato da me, è un fatto diverso dal mondo quale è interpretato da voi. E queste diverse interpretazioni hanno tutte la loro base nella verità delle cose. Per quanto riguarda i valori morali, è quindi certo che nessuna dottrina etica può essere giusta, la quale trascuri gli individui e non faccia conto, non dico del loro diritto, ma del loro dovere di centralizzare le loro vite, e quindi il loro universo morale, intorno ai loro fini. Come ci sembra di essere nel centro del firmamento, così ciascuno di noi è veramente nel centro del regno del suo dovere. Nessuna teoria morale impersonale può avere buon esito. Perciò l'individualismo in etica ha la sua permanente, e, io credo, assoluta giustificazione nella natura delle cose. E il primo principio del vero individualismo in etica è infatti quell'autonomia morale di ogni persona razionale che io ho ricordata l'altra volta e che Kant sostenne così bene. Soltanto la vostra stessa volontà, recata alla vera conoscenza di sè medesima, può determinare per voi quale è il vostro dovere. E in quanto ciò è, io stesso, sostenendo che la fedeltà è buona cosa per l'uomo fedele, parlo adunque come un individualista etico. Tutta la mia tesi dipende da questo fatto. E, quindi, seguendo la mia argomentazione, voi non dovete temere che io voglia stabilire una qualche forma impersonale di vita come un ideale contro l'individualismo degli

oppositori della fedeltà, le cui varie tesi ho testè esposte. Pretendo soltanto che la loro opposizione alla fedeltà, la loro opinione che i fini individuali possano essere raggiunti altrimenti che mediante la fedeltà, è dovuta semplicemente alla loro incapacità di comprendere ciò di cui abbisogna l'individuo etico, e quello che egli è in tutto ciò che, anche nei suoi sforzi più ciechi, va sempre ricercando. Ciò che io ritengo si è che egli ricerca inevitabilmente la forma di fedeltà sua propria, la sua propria causa, e la sua occasione per servire questa causa, e che egli non può realmente e razionalmente trovare in altro il riposo e la pace spirituale. Lasciate che vi indichi le ragioni di questa mia convinzione; e poscia, spero, scorgerete che i miei oppositori non possono veramente voler farmi opposizione. Il fatto sta così, che fanno semplicemente opposizione a sè medesimi, e ciò per opera d'un semplice equivoco.

Perciò al mio oppositore, dovunque si trovi, io dico: Sii un individuo; cerca il tuo bene individuale; cerca questo bene completamente, senza deviazioni e senza risparmio, con tutto il tuo cuore e l'anima tua. Ma persisto nel chiedere: Dove, lassù nel cielo o quaggiù in terra, hai tu cercato il tuo più grande bene? Dove puoi trovarlo?

V

La prima risposta a questa domanda può assai naturalmente prendere questa forma: «Io cerco, come mio più grande bene individuale, la mia propria felicità». Ma, come vi ho indicato nella mia conferenza d'apertura, questa risposta non fa che rappresentarvi il vostro problema insoluto. La felicità implica la soddisfazione dei desiderî. I vostri desiderî

naturali sono innumerevoli e in conflitto tra di loro. Ciò che soddisfa uno di essi ne frustra un altro. Finchè i vostri desiderî non siano armonizzati per mezzo di qualche definito piano di vita, la felicità è dunque un mero accidente. Ora viene e ora va, e voi non sapete il perchè. E il semplice piano di essere felici se potete, non è per sè stesso un piano. Perciò non potete adottare, come vostra professione, la ricerca della felicità. L'occupazione che voi adottate sarà, in ogni caso, qualche cosa che l'ordine sociale in cui vivete vi apprende: e tutti i piani saranno nel vostro pensiero praticamente secondari rispetto al vostro piano generale di vivere in qualche forma di tollerabile relazione col vostro ordine sociale. Poichè, invero, voi siete esseri sociali.

Se, tosto dopo, voi dite semplicemente: « Bene, allora, io voglio vivere come il mio ordine sociale esige che io viva » — vi trovate ancora, come vedete, senza un determinato mezzo di esprimere la vostra individualità. Giacchè, se l'ordine sociale non è veramente così caotico nelle sue attività, come per natura siete voi, è del tutto incapace di per sè di fare qualche cosa di più che rendervi, in un modo o in un altro, un ingranaggio nel suo meccanismo, o il membro d'una delle sue numerose greggi, o in ogni caso un semplice veicolo per la trasmissione delle sue varie influenze. Contro questo destino voi, come individui etici, giustamente vi ribellate. Se questa accidentale esistenza sociale vi fornisce il vostro solo piano di vita, voi allora vivete in un'oscillazione, triste, ma nell'istesso tempo sin troppo comune tra la cieca sottommissione e la ribellione incoerente. Come dice Kant circa il naturale essere umano, il vostro stato fino a questo punto è che voi nè potete sopportare i vostri simili nè far senza di

essi. Voi compite forse la vostra opera quotidiana, ma vi lagnate del vostro padrone. Guadagnate il vostro pane, ma sentite l'amarezza dei tempi difficili e delle oppressioni sociali che vi circondano. Quando vi trovate soli siete insopportabilmente tristi, ma quando vi trovate in compagnia siete annoiati. I vostri vicini determinano i vostri costumi, ma in ricambio dell'arte di vivere che vi siete in tal modo procurata, criticate persistentemente i vostri vicini per le loro offese contro il costume. Imitazione, gelosia, convenzionalità servile, da un lato, disordine segreto o palese, dall'altro, dispute che riscaldano e allegrie che non allietano — ciò, parallelamente a molte gioie e dolori che giungono per accidente, costituisce, in questo stadio, la cronaca della vostra vita. È questa cronaca che i giornali, nella massima parte delle loro relazioni di natura meno brutalmente criminale, ci ripetono costantemente in quanto non siano preoccupati di riferire le attività sociali, veramente più grandi, dell'umanità. Così l'animale puramente sociale sfugge al caos dei suoi desideri naturali soltanto per decadere al livello di facchino del suo padrone, l'ordine sociale. Egli può diventare abbastanza felice per un tempo più o meno lungo; ma, fino a questo punto, ciò avviene per mero caso. Egli può anche ritenersi abbastanza contento, ma, in questo stadio, tale contentezza è semplicemente insensibilità.

Ma se voi siete proprio un vero individualista, non potete accettare questo fato. Se siete un effettivo individualista non rimarrete preda di questo fato. Voi domandate la vostra liberazione. Reclamate il vostro diritto di primogenitura dall'ordine sociale che ha recato all'essere la vostra individualità. Cercate la vostra salvezza da questa intollerabile schiavitù.

Ora, io vi ho già consigliato di cercare questa libertà nella forma della fedeltà; vale a dire, di una devozione volontaria e di tutta l'anima ad un'affascinatrice causa sociale. Ma forse questa non vi sembra ancora una soluzione. E perciò voi forse vi rivolgete subito ad una forma assai comune di individualismo. E dite forse: « Orbene, il mio ideale sarà allora la Potenza. Io cercherò di essere padrone del mio fato ».

Che il più gran bene per l'individuo sia da definirsi in termini di Potenza, è una dottrina conosciutissima. Ed è assai vecchia. Essa viene rinnovata ad ogni generazione, perchè i giovani la formulano sempre in nuovo modo. Nel nostro tempo essa è stata messa in rilievo dalla concezione di Nietzsche che il principio centrico dell'individualità etica è *Der Wille zur Macht*, la volontà di essere potente.

Se questa è ora la vostra dottrina, la potenza che cercate non sarà naturalmente la semplice forza bruta. Hanno male interpretato Nietzsche — quest'invalido oppresso da una grave soma di male, condannato alla solitudine dalla propria sensibilità, e che pure in mezzo alle sue sofferenze aspirava ad un'influenza sui suoi simili della quale, innanzi che gli sopravvenisse la fine, non potè mai avere coscienza — lo hanno male interpretato coloro che hanno scorto nei suoi aforismi pieni di passione soltanto la glorificazione dell'elementare egoismo. No; la potenza per Nietzsche, come per ogni individualista etico di serio valore, è la potenza idealizzata per opera della sua efficacia sociale, e concepita in termini d'una più o meno vaga visione d'un uomo individuale, completamente perfezionato e ideale, ma certamente sociale. E la forma particolare con cui Nietzsche sognava la potenza ha tutto il *pathos*

dell'aspirazione che un invalido senza speranza sente a sottrarsi alla sua malattia. La tragedia della sua vita personale fu solamente una delle innumerevoli tragedie di cui i ricercatori della potenza caddero vittime.

Orbene, se ciò che voi cercate è la potenza, il vostro ideale non può essere espresso come Nietzsche espresse il suo; ma, in ogni caso, voi ricercherete qualche tipo socialmente idealizzato di potenza. Il soldato, l'uomo di Stato, l'artista, saranno, ai vostri occhi, esempi di ciò che la potenza, se raggiunta, dovrebbe essere. Nella vostra sfera voi cercherete di dominare le situazioni sociali e di accentrarle intorno ai vostri interessi individuali. Il nostro problema attuale è: potete voi sperare di raggiungere il massimo bene individuale mediante questa ricerca della potenza come tale?

Quando ricordiamo che il tema principale della tragedia eroica di tutte le età è stato il fato dei ricercatori della potenza individuale, e che uno dei soggetti preferiti dalla commedia, dall'inizio di essa ad oggi, è stato l'assurdità della ricerca da parte di questi amanti della potenza, il nostro problema comincia a suggerire la sua soluzione. Su pochi argomenti i saggi, i poeti e i cinici critici dell'umanità si sono trovati maggiormente d'accordo che sul significato della ricerca della potenza, ogni qualvolta la potenza è ricercata altrimenti che come un semplice mezzo d'un qualche fine più ideale. Richiamiamo, adunque, semplicemente il notissimo verdetto che la tragedia e la commedia, e la sapienza di tutte le età, hanno pronunciato sulla libidine di potenza.

Le obiezioni contro la definizione del bene individuale data semplicemente in termini di potenza sono triplici. In primo luogo il raggiungimento della

potenza è questione di fortuna. Ponete il vostro cuore nella potenza, fate di questa il bene centrale della vostra vita, e voi avete arrischiato il valore della vostra individualità morale sopra un mero caso. Alla fine, la vecchiaia e la morte renderanno nella miglior ipotesi un'irrisione qualunque potenza puramente personale la vostra vita di esseri umani possegga per voi solamente. Mentre la vita dura, il raggiungimento della potenza è nella miglior ipotesi soltanto un po' meno incerto che il raggiungimento d'una felicità individuale puramente particolare. Questa è la prima obiezione contro la potenza come massimo bene individuale. È un'obiezione altrettanto valida quanto antica; in essa convengono i poeti ed i saggi; e i cinici aderiscono al verdetto.

In secondo luogo, la libidine della potenza è insaziabile. Io cerco cioè semplicemente la potenza, non come mezzo per un fine, ma come mio bene principale; vale a dire che, unicamente per il mio scopo, mi condanno ad una laboriosa opera di conquista che certamente, dal mio punto di vista e quand'anche la fortuna mi favorisca, mi dà il senso continuatamente crescente che non ho trovato ciò di cui ho bisogno. In tal guisa, adunque, io condanno me stesso ad una delusione senza fine. Anche questa obiezione è conosciutissima; e si può facilmente esemplificarla. Dopo che per lungo tempo la fortuna parve incapace di contrariare Napoleone, egli giunse a rovinare sè stesso, unicamente perchè la sua libidine di potenza crebbe in forza del suo stesso alimento, finchè la funesta campagna russa divenne inevitabile.

In terzo luogo, dalle spesso citate parole di Spinoza: « Il potere dell'uomo è infinitamente sorpassato dal potere delle cose esteriori », appare che colui

che ricerca semplicemente la potenza individuale intraprende una battaglia con le forze, essenzialmente irresistibili, dell'intero universo. Perciò per applicare al caso altre parole di Spinoza, quando costui che insegue la potenza « cessa di soffrire, cessa anche di essere ». Quanto più i poteri di taluno sono ampi, quanto più numerosi sono i punti in cui egli viene in contatto col mondo che vorrebbe conquistare, e tanto più frequenti sono le occasioni che egli ha di sperimentare la forza del mondo. Avviene di colui che insegue la potenza individuale, come è avvenuto recentemente d'alcune delle nostre grandi corporazioni. Quanto più ingente è il capitale di esse, e quanto sono più ampiamente estesi gli interessi che esse dominano, tanto più numerosi sono i loro nemici, e tanto più aspri sono gli atti legislativi che esse hanno da temere, e più grandi le multe che le colpiscono se sono colpevoli di irregolarità. La potenza significa aumento d'occasione di conflitti. Per conseguenza colui che persegue semplicemente la potenza, non solo per gli accidenti della fortuna può andar incontro al tracollo, ma, altresì, egli stesso opera attivamente alla propria distruzione.

Chiunque persegue la potenza, e solamente la potenza, combatte perciò con un fato invincibile. Ma voi potete ribattere: « Non sono forse anche le persone fedeli sottoposte alla fortuna come le altre? » Ed io, in risposta, richiamo tosto la vostra attenzione sulla circostanza che è precisamente questo fato che gli uomini fedeli affrontano senza esitazione; ma essi lo affrontano con uno spirito interamente diverso. Anch'essi sono veramente sottoposti alla fortuna; anche la loro fedeltà è la passione insaziabile di servire alla loro causa; anch'essi sanno cosa vuol dire far fronte a compiti che sono troppo vasti da compiere

per i mortali. Solo che, la loro stessa fedeltà, poichè è una volontaria dedizione dell' *io* alla causa, è non già una guerra disperata con quel fato, ma la gioiosa accettazione, già in precedenza, dell'inevitabile destino di ogni essere umano individuale. In tale materia, come ben sapete, « l'essere apparecchiati è tutto ». La fedeltà sconta la morte, perchè è fin dall'inizio l'essere pronti a morire per la causa. Essa sfida la fortuna, perchè dice: « Non ho forse dato tutto me stesso? Ho forse mai detto che appunto io debba essere fortunato? » Poichè essa considera la vita quale servizio della causa, è contenta di perseguitarla senza fine. Poichè niente di ciò che si intraprende per la causa è troppo grande, la fedeltà considera la grandezza dei propri compiti come un semplice fatto occasionale. Ma la libidine della potenza, al contrario, giuoca il suo valore non già sulla rinuncia alla volontà personale, ma sul raggiungimento di beni particolari, sulla vittoria nella lotta disperata dell'individuo col suo fato particolare. Per conseguenza, in un mondo di incostanza, e di disastri e instabilità delle fortune individuali, le persone fedeli sono veramente sempre a posto. Giacchè, comunque possano essere trabalzate su e giù, e checchè possano perdere, esse considerano la loro causa come provvista di fissità e di valore. Servire alla causa è un onore; e questo onore essi tengono in loro possesso. Ma in questo stesso mondo coloro che perseguono la potenza non sono mai a posto. Se essi hanno conquistata l'Europa occidentale, la potenza sta ancora nascosta in Oriente, ed essi errano per le nevi dell'inverno russo a perseguire il fantasma della vita reale che dall'oscuro mondo lontano fa loro continuamente cenno. I fedeli soldati di Napoleone conquistarono veramente la loro meta, morendo per

servirlo. Ma egli perdette la sua. Essi furono più fortunati del loro capitano. Avevano la loro volontà e morirono. Egli visse per qualche tempo, e raccolse il disinganno.

Queste considerazioni possono bastar a mostrare in che consiste la cecità di coloro che ai nostri giorni hanno la persuasione di possedere più diritti che doveri. Il mio sermone intorno alla vanità della libidine di potenza, è, naturalmente, un'assai vecchia storia. Voi potete considerare queste osservazioni solo come noiosi luoghi comuni morali. Ma tutti dobbiamo apprendere talvolta di nuovo, e per noi stessi, questa lezione. E se la storia del fato della libidine di potenza è vecchia, essa non è perciò meno vera. Ed è una storia che sembra sia necessario, per noi in America, che ci venga raccontata di nuovo ogni giorno. Ogni crisi finanziaria con le sue tragedie può servire a titolo d'esempio.

Ma forse questa non è la forma di individualismo che viene affermata dagli individualisti etici ai quali sto ora dirigendomi. Forse voi dite: « Non è la semplice potenza che io desidero. Io domando l'autonomia morale, l'indipendenza personale di giudizio. Voglio poter dire mia propria l'anima mia. Il bene più grande è un attivo possesso di sè ». Orbene, in questo caso, io sono pienamente d'accordo con la vostra richiesta, precisamente in quanto voi la rendete positiva. Mi propongo soltanto di completare la stessa formulazione della vostra richiesta, e di contraddire la vostra negazione del supremo valore della fedeltà. Per qual fine — insisto nel chiedervi — la vostra indipendenza morale è un bene? Scorgete voi qualche cosa di definitivamente importante nel semplice fatto che siete dissimili da ogni altro, o che ritenete bene ciò che altri condanna? Quale pregio potete riscontrare in

un'indipendenza la quale non farebbe che isolarvi, che vi farebbe diventare soltanto un essere singolare, il cui modo di vedere non è condiviso da alcuno? No: voi siete sempre un essere sociale. Ciò che voi realmente intendete dire, si è che voi volete essere ascoltati e rispettati relativamente alla scelta della vostra causa. Ciò che effettivamente volete si è che nessun altro possa determinare, indipendentemente da questa vostra stessa scelta, quella speciale fedeltà che deve essere la vostra.

Ora, io, che ho definito la fedeltà come la volontaria devozione d'un *io* ad una causa, sono ben lungi dal richiedervi una devozione non volontaria a qualsiasi causa. Voi siete, naturalmente, autonomi. Potete anche, se volete, liberarvi da ogni fedeltà. Sostengo soltanto che se fate così, se rifiutate del tutto di dedicarvi a una causa qualsivoglia, la vostra affermazione di indipendenza morale rimarrà soltanto una vuota proclamazione di sovranità morale sulla vostra vita, senza alcuna vita determinata su cui tale sovranità si eserciti. Perchè la sola vita determinata che voi potete vivere è una vita sociale. Questa vita sociale può veramente essere una vita di inimicizia contro la società. Ma in tal caso il vostro ordine sociale vi reprimerà, e allora la vostra indipendenza morale cadrà senza alcuno dei conforti che vengono all'uomo fedele dall'ultimo sguardo alla bandiera per la quale egli versa il suo sangue. Poichè la causa dell'uomo fedele gli sopravvive. La vostra indipendenza morirà con voi e mentre essa vive nessun altro penserà che la sua vita sia degna di essere assicurata. La vostra ultima parola sarà, adunque, semplicemente la vuota frase: « Ecco, io ho affermato me stesso ». Ma nella ipotesi fatta che voi siate nemico della società, non saprete mai che cosa fu che voi avete in

tal guisa affermato, quando affermavate voi stesso. Giacchè l'*io* di un uomo non ha contenuto, non piani, non fini, eccetto quelli che sono, in una maniera o nell'altra, determinati per lui dalle sue relazioni sociali. O, ancora, la vostra vita può veramente essere una vita di conformità sociale, di moralità meramente convenzionale. Ma voi, come individualista, avete imparato a disprezzare, e, io penso, giustamente, una tal vita. Il vostro solo rifugio, adunque, è di affermare la vostra autonomia, scegliendo una causa, vivendo fedele ad essa, e, quando occorra, per essa morendo. Allora voi non solo affermate voi stesso mediante la vostra scelta d'una causa, ma esprimete distintamente voi stesso col servirla. Il solo modo per essere praticamente autonomo è di essere liberamente fedele.

Queste considerazioni servono ad indicare la mia risposta a quegli individualisti che insistono sull'indipendenza morale. Il mio giovane russo, e il mio amico insegnante, erano individualisti di questo tipo. La mia risposta ad entrambi, come vedete, è che la sola indipendenza morale coerente che si possa determinare è quella che trova la sua espressione in una vita fedele. V'è un campo illimitato, come vedrete in seguito, per una autonomia razionale nella vostra scelta d'una causa.

Ma voi potete insistere che un'altra forma di individualismo vi rimane aperta. Potete dire: « Io cerco la spiritualità, la serenità, la pace interiore, che il mondo non può dare nè togliere. Perciò il mio massimo bene non sta nella fedeltà, ma in questa interiore perfezione ». Ma ancora una volta io vi rispondo con l'intero verdetto dell'esperienza umana riguardo il vero carattere del dominio spirituale di sè medesimo. Voi cercate la serenità. Sì, ma non volete che

la vostra serenità significhi semplice apatia. Cercate la pace, ma non volete un sonno senza sogni, e neppure il riposo della catalessi. Le pietre sembrano rimanere serene quando voi per caso inciampate contr'esse; qualche isolano dei tropici sonnecchia pacificamente nella sua capanna quando non v'è alcun lavoro urgente. Ma i tipi di serenità che voi avete presenti non sono di tale specie. Voi siete un individualista etico. Il vostro riposo deve perciò essere il solo riposo possibile per un ente che possiede una coscienza e vitale volontà propria. Deve essere il riposo dell'attività; la sicurezza di chi vive energicamente, anche perchè vive nello spirito. Ma in quale spirito vivrete voi? Non siete voi un uomo? Potete voi vivere con un'attiva volontà propria senza vivere tra i vostri fratelli? Cercate, adunque, la serenità, ma sia essa la serenità dell'essere attivo con senso di consacrazione e con senso sociale. Altrimenti la vostra pace spirituale è una semplice sensazione di riposo, e, come tale, contiene, nella migliore ipotesi, soltanto un elemento della sua essenza, cioè il solo elemento sensibile. La massiccia sensazione che tutte le cose vanno in qualche modo bene, non è il massimo bene per un essere attivo. Anche uno dei mistici più tipici, Meister Eckhart, una volta espose la sua tesi relativamente alla vera vita spirituale, così: « Che un uomo possa condurre una vita di riposo e di pace in Dio, è bene; che egli possa sopportare pazientemente una vita penosa, è meglio; ma che egli possa trovare il riposo anche nella sua vita penosa, è meglio di tutto ». Ora, quest'ultimo stato, il trovare il riposo

l'appagamento spirituale anche nella stessa vita d'affanno — questo stato è precisamente lo stato dell'uomo fedele, in quanto la sua fedeltà ha il pieno dominio sulla sua natura emotiva. Vi concedo che

non tutti gli uomini fedeli posseggono questa serenità; ma ciò è a cagione dei difetti della loro natura, o della loro educazione. La loro fedeltà sarebbe invero maggiormente reale se fosse colorita dalla serenità che voi perseguite. Ma la stessa vostra pace di spirito sarà insignificante a meno che non sia la pace di uno che è volontariamente consacrato alla sua causa. « L'amante è audace » dice Bayard Taylor nella sua ode su Sebastopoli. E io dico: le persone veramente serene di spirito si trovano in massimo grado tra gli uomini fedeli.

In forza di queste considerazioni, quando ascolto i nostri individualisti etici moderni — i nostri poeti, i nostri autori drammatici, i nostri scrittori di saggi, che glorificano l'iniziativa personale — il nostro Walt Whitman, Ibsen, e soprattutto quando ascolto Nietzsche — confesso che costoro per un certo tempo mi impressionano, ma che ben presto comincio ad ascoltarli con impazienza. Sii, naturalmente, autonomo per davvero, dico allora. Sii un individuo. Ma per amor del cielo, mettiti all'opera. Non continuar sempre ad affilare la spada della tua risoluzione. Comincia la battaglia dell'individualità reale. Perchè queste interminabili gesticolazioni preliminari? « Lascia andare le tue smorfie » e comincia. V'è solo un mezzo per essere un individuo etico. Ed è di scegliere una causa, e poscia di servirla, come il Samurai il suo capo feudale, come il cavaliere ideale della leggenda romantica la sua dama — in spirito di completa fedeltà.

CONFERENZA TERZA

FEDELTA' ALLA FEDELTA'

Le due conferenze precedenti sono dedicate a sostenere la tesi che la fedeltà è per lo stesso individuo fedele, un bene supremo, qualunque sia, per il mondo in generale, il valore della sua causa. Dobbiamo ora considerare quali sono le cause che sono degne di fedeltà.

I

Ma prima che io proceda a questo nuovo stadio del nostro dibattito, desidero di mettermi innanzi, a guisa di riassunto di quanto precede, più chiaramente che mi sia possibile, l'immagine di alcuni tipici esempi di fedeltà. Confesso che gli esempi di fedeltà da me usati nelle precedenti conferenze, devono aver fatto sorgere alcune associazioni, che non voglio, mentre procedo alla mia ulteriore trattazione, lasciare troppo in rilievo nelle vostre menti. Scelsi quegli esempi perchè erano famigliari. Forse essi sono troppo famigliari. Ho ricordato il patriota infiammato di spirito guerresco, il cavaliere della leggenda e il Samurai giapponese. Ma questi esempi hanno forse troppo eccettuata l'impressione comune, ma falsa, che la fedeltà abbia necessariamente da fare con le virtù ed i vizi marziali. Ho anche usato l'esempio del capitano fedele che presta assistenza alla sua

nave naufragante. Ma questo caso dà l'idea che gli uomini fedeli abbiano i loro doveri assegnati da qualche pratica stabilita e consuetudinaria del servizio che loro spetta. Ed anche questa è un'associazione d'idee che non voglio mettervi troppo in rilievo. La fedeltà è perfettamente compatibile con l'originalità. L'uomo fedele può spesso aver occasione di dover mostrare la sua fedeltà con qualche atto non predeterminedo dalla semplice consuetudine. Egli, come è fedele ai propri doveri, così può trovarsi nella necessità d'essere l'inventore di essi.

Ora, io ho usato per anni nei miei corsi, come esempio del valore personale e della bellezza della fedeltà, un incidente della storia inglese, che è stato spesso citato come un precedente, nelle discussioni dei privilegi costituzionali della Camera dei Comuni, ma a cui, penso, i moralisti non hanno fatto sufficiente attenzione. In questa guisa, dico, si diportano gli uomini fedeli. Nel gennaio del 1642, proprio alla vigilia dell'apertura delle ostilità tra il re Carlo I e la Camera dei Comuni, il re risolvette di arrestare alcuni capi dell'opposizione parlamentare. In conseguenza, mandò il suo araldo alla Camera a domandare che questi membri gli venissero dati in consegna. Il Presidente della Camera rispose appellandosi solennemente agli antichi privilegi della Camera stessa, in base ai quali questo corpo aveva la giurisdizione sui propri membri e l'arresto di questi era vietato senza il consenso del corpo medesimo. Il conflitto tra i privilegi della Camera e le prerogative regie era con ciò definitivamente iniziato. Il re risolvette con una dimostrazione di forza di affermare tosto la sua autorità; e il giorno dopo di quello in cui la domanda inviata mediante il suo araldo era stata respinta, egli si recò in persona alla Camera con

seguito di soldati. Indi dopo aver collocate le sue guardie alle porte, entrò, salì dal Presidente, e, nominando le persone che desiderava arrestare, chiese: « Signor Presidente, scorgete voi queste persone nella Camera? »

Dovete osservare che il momento era unico nella storia inglese. I costumi, i precedenti, le convenzioni, erano evidentemente insufficienti a determinare il dovere del Presidente in questo suo grandemente critico caso. Come, adunque, avrebbe egli potuto esprimersi nel modo più ammirabile? Come salvaguardare nel modo migliore la sua vera dignità personale? Quale risposta avrebbe assicurato al Presidente il suo bene supremo? Pensiamo alla circostanza soltanto come a un fatto di valore individuale e di reputazione del Presidente. Con quale atto avrebbe egli potuto farsi il massimo onore?

Come narra la notissima relazione inserita nel diario della Camera, il Presidente cadde subito in ginocchio dinanzi al re, e disse: « Maestà, io sono il Presidente di questa Camera, e, tale essendo, non ho occhi per vedere, nè lingua per dire, se non ciò che questa Camera vuol comandare; ed io chiedo umilmente perdono a vostra Maestà se questa è l'unica risposta che posso darle ».

Ora, io non vi domando, a questo punto, di considerare la risposta del Presidente al re come un fatto storicamente importante e di valore per altri all'infuori di lui. Voglio che voi consideriate l'atto semplicemente come un esempio di atteggiamento personale d'un valore supremo. La bella unione dell'umiltà della forma (il cadere del Presidente in ginocchio dinanzi al re) con l'invincibile affermazione di sè (il risuonare d'una sì limpida nota di sfida legale nella risposta); la volontaria e completa identificazione di tutto il suo

io con la sua causa, quando il Presidente dichiarò che non aveva nè occhi nè lingua se non per quanto il suo ufficio glieli concedeva — questi sono i caratteri tipici dell'atteggiamento fedele. Le parole del Presidente furono insieme ingegnose e ovvie. Esse erano in conformità con l'antico costume del regno; e creavano altresì un precedente nuovo. Egli dovette spiegare per proferirle dell'inventiva; ma, una volta proferite, esse, nella loro evidente verità, sembrano quasi un luogo comune. Il re poteva sentirsi offeso per il rifiuto; ma non poteva non avvertire che pel momento aveva di fronte una dignità personale più grande della regalità — la dignità che ogni uomo fedele, eccelso o umile, possiede, ogni qual volta parla ed agisce in servizio della sua causa.

Orbene: ecco un'immagine della fedeltà. In tal guisa, dico, qualunque sia la sua causa, l'uomo fedele esprime sè medesimo. Quando taluno mi chieda quale è il diportamento personale più degno, la più dignitosa e internamente completa espressione d'un individuo, posso perciò rispondere soltanto: quel diportamento e quell'espressione di voi medesimi quale fu quella che adottò il Presidente. Abbiate, adunque, la vostra causa, scelta da voi appunto come il Presidente aveva scelto di accettare dalla Camera il suo ufficio. Fate che questa causa vi possieda così che, anche nelle crisi più acute del vostro servizio pratico di essa, possiate dire col Presidente: « Io sono il servo di questa causa, il suo ragionevole, volontario, devoto stromento, e, tale essendo, non ho occhi per vedere nè lingua per dire se non ciò che questa causa mi voglia comandare ». Fate che questo sia il vostro diportamento e il vostro atto. Allora, veramente, conoscerete per che cosa vivete, e avrete acquistato l'atteggiamento che costituisce la vera dignità personale.

Voi sarete allora tutto ciò che può essere un individuo nel suo pratico diportarsi. E qui, come ho detto, sta per voi un supremo bene personale.

II

Con questa immagine dell'*io* fedele dinanzi, ritorniamo ora al filo principale del nostro discorso. Abbiamo sin qui deliberatamente rinunciato a considerare quali siano le cause alle quali gli uomini devono essere fedeli. Volgerci a questo compito è il primo passo ulteriore che dobbiamo fare nella nostra filosofia della fedeltà.

La vostra prima impressione può ben essere che il compito in discorso è infinitamente complesso. Nella nostra conferenza introduttiva determinammo veramente alcuni caratteri generali che una causa deve possedere per essere un conveniente oggetto di fedeltà. Una causa, dicemmo, è un possibile oggetto di fedeltà solo nel caso che sia tale da congiungere parecchie persone nell'unità di una vita singola. Una tal causa, dicemmo, deve perciò essere, ad un tempo, personale, e, per chi definisce la personalità da un punto di vista puramente umano, sovraperonale. I nostri esempi iniziali di cause possibili furono, in primo luogo, un'amicizia che unisce parecchi amici in una certa unità di vita amichevole; in secondo luogo, una famiglia, la cui unità collega le vite dei suoi membri; e in terzo luogo, lo Stato, in quanto esso non è una semplice collezione di cittadini separati, ma quella unità a cui il patriota devoto è fedele. Come vedemmo, tali esempi potrebbero essere ampiamente estesi. Tutte le stabili relazioni sociali possono dar origine a cause alle quali è possibile evocare la fedeltà.

Ora, è ovvio che nessuno può essere ugualmente e direttamente fedele a tutte le innumerevoli cause sociali che esistono realmente. È anche ovvio che molte cause, le quali sono conformi alla nostra definizione generale di causa possibile, possono apparire ad una data persona cause odiose o cattive, a cui essa fa precisamente opposizione. Una banda di ladri, una famiglia impegnata in fazioni omicide, una ciurma di pirati, una tribù selvaggia, un *clan* montanaro di rapinatori, come ve n'erano un tempo, possono costituire delle cause a cui taluno è stato, od è, profondamente fedele. Vi sono stati uomini che hanno amato devotamente tali cause e le hanno servite per tutta la vita. Pure la maggior parte di noi agevolmente concorderebbe nel ritenere queste cause immeritevoli della fedeltà di chicchessia. Inoltre, può darsi che fedeltà diverse si trovino evidentemente in conflitto, ogni qual volta le loro cause si trovano in opposizione. Le fazioni famigliari si inaspriscono appunto per la forza della fedeltà di entrambe le parti. Il mio paese, se io sono un patriota infiammato da spirito guerresco, sembra una causa assolutamente meritevole; ma il paese che m'è nemico mi sembra abitualmente odioso appunto in forza della mia fedeltà; e perciò anche il mio nemico individuale può essere odiato a motivo della supposta malvagità della sua causa. I canti bellici ingiuriano atrocemente il nemico individuale precisamente perchè egli possiede quelle stesse qualità personali che noi ammiriamo soprattutto nei nostri fedeli connazionali. « Nessun rifugio può salvare il mercenario e lo schiavo ». Come vedete, il nostro nemico è uno schiavo perchè egli serve, con tanta obbedienza, la sua causa. Pure questo stesso servizio noi lo chiamiamo, negli eroi del nostro paese, la più degna devozione.

Frattanto, nella precedente nozione della fedeltà come bene spirituale per l'uomo fedele, abbiamo insistito che la vera fedeltà, essendo la volontaria consacrazione dell'*io* alla sua causa, implica qualche elemento di scelta autonoma. La tradizione ritenne abitualmente che un uomo dev'essere fedele appunto a quella causa che la sua posizione sociale gli determina. Il senso comune dice generalmente che se voi siete nato nel vostro paese e tuttora vi vivete, dovete essere fedele a questo paese, e a questo paese soltanto, e odiare i nemici d'oltre confine ogni qual volta una dichiarazione di guerra esige che voi li odiate. Ma noi abbiamo dichiarato che la vera fedeltà implica qualche elemento di libera scelta. Conseguentemente, la stessa nozione che abbiamo dato sembra aver ulteriormente complicata la teoria della fedeltà. Perchè nel rispondere nella nostra ultima conferenza agli individualisti etici che muovevano obiezioni alla fedeltà, abbiamo noi stessi di proposito dato alla fedeltà un colore individualistico. E se il nostro modo di vedere è giusto, e la tradizione errata, tanto più difficile apparisce il compito di definire in che consista ciò che rende una causa meritevole di fedeltà per un dato uomo, dacchè la tradizione da sola è per noi una guida insufficiente.

Per riassumere adunque le nostre evidenti difficoltà, esse sono queste: la fedeltà è un bene per l'uomo fedele; ma può essere perniziosa per coloro che la sua causa assale. Le fedeltà in conflitto possono significare turbamenti sociali di ordine generale; e il fatto che la fedeltà è buona per l'uomo fedele non decide per sè stesso di chi la causa sia giusta quando varie cause stanno in opposizione l'una contro l'altra. E se in conformità con la nostra stessa argomentazione della conferenza precedente, dichiariamo che

la miglior forma di fedeltà, per l'individuo fedele, è quella che egli sceglie liberamente per sè, tanto più grandi sembrano essere le complicazioni del mondo morale, e tanto più numerose farsi le probabilità che le fedeltà di varie persone entrino in conflitto l'una con l'altra.

III

Allo scopo di superare tali difficoltà, ora che esse ci si sono elevate dinanzi, e allo scopo di scoprire un principio dal quale si possa essere guidati nella scelta d'un giusto obbietto di fedeltà, dobbiamo tener fermo in mente che, quando dichiarammo che la fedeltà è un bene supremo per l'uomo fedele, non parlavamo d'un bene che possa toccare a pochi uomini soltanto — ad eroi o a santi di un tipo mentale specialmente eccelso. Come abbiamo espressamente detto, i più potenti come i più umili membri d'un ordine sociale possono essere moralmente uguali nell'esemplificare la fedeltà. Ogni qual volta mi metto a fare attenzione alla società in cui vivo per trarne fuori quelle persone che io so essere, nel senso della nostra definizione, specialmente fedeli alle loro varie cause, trovo sempre tra i casi più esemplari di fedeltà, veramente pochi tra i più eminenti membri della società, che la vostra e la mia mente debba trar fuori per il fatto che i loro pubblici servigi e i loro volontari sacrifici abbiano fatto diventare la loro fedeltà alle cause da loro scelte materia di voce comune e di facile osservazione. Ma la mia mente sceglie anche alcuni individui tra i più ordinari ed oscuri che io per avventura conosca, i più onesti e semplici tra la gente, la cui fedeltà è per me inoltre tanto più certa perchè io posso sicuramente affermare che essi

almeno non possono fare una mera manifestazione di fedeltà allo scopo di essere veduti dal pubblico. Nessuno conosce la loro fedeltà tranne coloro che sono più o meno in contatto con essi; e costoro di solito apprezzano questa fedeltà troppo poco. Voi tutti conoscete del pari uomini e donne interamente comuni ed oscuri, di cui il mondo non ha mai udito parlare e di cui non è degno, ma che posseggono ed hanno dimostrato in presenza di coloro di voi che hanno avuto l'occasione di osservarli, una fedeltà alle cause da loro scelte, la quale non si manifestava veramente in gesta marziali, ma era una fedeltà proprio altrettanto verace quanto quella d'un Samurai o quella di Arnolfo di Winkelried quando egli si avventò sulle alabarde austriache. Per quanto riguarda le manifestazioni ordinarie della fedeltà, non è già nei momenti critici e in quegli istanti eroici che sopravvivono alle più umili vite, ma nelle contingenze giornaliere, che noi avvertiamo come un carrettiere o una domestica possano vivere, e spesso vivano, quando lo vogliano, una vita giornaliera di sì ferma fedeltà quale potrebbe vivere un cavaliere od un re. Alcuno di noi sanno certo di tali veramente grandi incarnazioni personali della fedeltà in quelli che, per l'errato giudizio degli occhi del mondo, sono i piccoli della società.

Ora, questi fatti — vi insisto — mostrano che la fedeltà, in ogni caso, non è una dote aristocratica di pochi. È, veramente, una qualità troppo rara oggi nel nostro ordine sociale americano; ma questa deficienza è dovuta allo stato della nostra presente educazione morale. Noi come nazione — io temo — siamo andati dimenticando la fedeltà. Abbiamo trascurato di coltivarla nel nostro ordine sociale. Non l'abbiamo tenuta in conto alcuno. Non ci siamo esercitati a

professarla. In conseguenza, essa, davvero, ci viene miseramente meno nel nostro ambiente sociale. Ma tutti gli esseri umani normali sono fatti per essa e possono imparare a possederla e ad approfittarne. Ed essa è per ognuno una virtù essenzialmente accessibile e pratica.

Ciò essendo vero, notiamo immediatamente che tutte le complicazioni di cui abbiamo testè fatto cenno, sono evidentemente dovute, in via principale, al fatto che, nella condizione in cui si trovano ora gli uomini fedeli, le loro varie cause, e quindi le loro varie fedeltà, sono da essi considerate come in reciproco, e talvolta mortale, conflitto. In generale, come è evidente, se la fedeltà di taluno ad una data causa, per esempio ad una famiglia o ad uno Stato, si manifesta in modo da implicare l'inimicizia con la famiglia dei vicini, o un attacco guerresco ad uno Stato straniero, il risultato è evidentemente un male; e una parte almeno della ragione per cui è un male, è che, a motivo dell'inimicizia o della guerra, un certo bene, cioè la fedeltà del nemico, insieme con l'occasione pel nemico di essere fedele, è attaccato, ostacolato, messo in pericolo, e, forse, interamente distrutto. Se la fedeltà di *A* è un bene per lui, e se la fedeltà di *B* è pure per lui un bene, allora l'inimicizia tra *A* e *B*, fondata su di un reciproco conflitto tra la causa a cui essi servono, implica evidentemente questo male che ciascuno dei combattenti assale, e forse può interamente distruggere, precisamente ciò che abbiamo veduto essere la miglior qualità spirituale dell'altro, cioè, la sua possibilità di aver una causa e di essere ad essa fedele. La fedeltà militante, infatti, attacca anche in tal caso l'agio e il benessere fisico del nemico, la sua proprietà, la sua vita; e con ciò, naturalmente, la fedeltà militante fa un male al nemico. Ma se il fatto

che ogni uomo ha una causa e la serve, è il suo bene migliore, il peggiore dei mali di una inimicizia è l'attacco che ne deriva, non al benessere, o alla salute, o alla proprietà, o alla vita del nemico, ma al più prezioso dei suoi beni, alla sua fedeltà medesima.

Se la fedeltà è il bene supremo, il conflitto delle fedeltà, reciprocamente distruttore, è in generale il male supremo. Se la fedeltà è un bene per gli uomini d'ogni specie e condizione, la guerra dell'uomo contro l'uomo è particolarmente pregiudicevole, non tanto perchè essa danneggia, mutila, impoverisce, uccide gli uomini, quanto perchè defrauda sì spesso i vinti delle loro cause, delle loro occasioni di essere fedeli, e talvolta dello stesso loro spirito di fedeltà.

Se, adunque, noi consideriamo il campo della vita umana per scorgere dove il bene e il male maggiormente s'adunano, vediamo che la cosa migliore della vita umana è la sua fedeltà; mentre la peggiore è tutto ciò che ha per mira di rendere la fedeltà impossibile, o di distruggerla quando esiste, o di strapparla da sè mentre tuttora sopravvive. E di tutte le cose che hanno in tal guisa fatto guerra alla fedeltà, il peggiore nemico dell'umanità fu il fatto che si di frequente sono gli stessi uomini fedeli che andarono ciecamente a ferire ed uccidere, in questo modo, la fedeltà dei loro fratelli. Dello spirito di fedeltà si è usato male sino al punto di far commettere agli uomini dei peccati contro questo stesso spirito, sacro com'esso è. Giacchè, ogni pazzo conflitto di fedeltà significa appunto commettere un tale peccato. Dove tali conflitti accadono, il meglio, cioè la fedeltà, è usato come stromento per conseguire il peggio, cioè la distruzione della fedeltà. È vero, adunque, che alcune cause sono buone, mentre alcune sono cattive. Ma la pietra di paragone del bene e del male nelle cause

a cui gli uomini sono fedeli, si può ora stabilire in termini grandemente semplificabili in vista delle considerazioni precedenti.

Se, cioè, io trovo una causa, e questa causa mi affascina, ed io mi consacro al servizio di essa, raggiungo, in quanto faccio così, ciò che è per me, se la mia fedeltà è completa, il bene supremo. Ma la mia causa, secondo la nostra stessa definizione, è una causa sociale, che congiunge parecchi nell'unità d'un unico servizio. La mia causa, perciò, mi dà necessariamente dei compagni nel servizio di essa, che condividono con me questa fedeltà, e per i quali altresì questa, se è completa, è il bene supremo. Sino a questo punto, adunque, con l'essere fedele non solo raggiungo il bene, ma lo do; giacchè aiuto ciascuno dei miei compagni nel servizio della causa a conservare la propria fedeltà, e quindi lo aiuto ad assicurare a sè stesso il proprio bene supremo. Sin qui, adunque, la mia fedeltà alla mia causa è anche fedeltà ai miei compagni di fedeltà. Ma supponete ora che la mia causa, come la famiglia impegnata in una inimicizia, o come una nave di pirati, o come una nazione che fa guerre aggressive, viva mediante la distruzione della fedeltà di altre famiglie, o della propria società, o di altre società. Allora, io raggiungo, veramente, un bene per me e per i miei compagni nel servizio della causa, mediante la nostra fedeltà comune; ma combatto lo spirito stesso della fedeltà quale esso si manifesta nella fedeltà dei nostri avversari alla loro causa.

E quindi una causa è buona, non soltanto per me, ma per l'umanità, in quanto essa costituisca essenzialmente la *fedeltà alla fedeltà*, vale a dire, costituisca un aiuto e un promovimento della fedeltà dei miei simili. È una causa cattiva in quanto, non ostante la fedeltà che essa suscita in me, è distruttrice della

fedeltà nel mondo dei miei simili. La mia causa, veramente, è sempre tale da implicare una qualche fedeltà, alla fedeltà perchè se io sono comunque fedele ad una causa, ho dei compagni nel servizio di questa, la cui fedeltà, è sostenuta dalla mia. Ma in quanto la mia causa è una causa usurpatrice, che vive col soverchiare la fedeltà altrui, essa è una causa cattiva, perchè implica l'infedeltà alla stessa causa della fedeltà.

IV

In vista di queste considerazioni, possiamo ora semplificare ancor più il nostro problema, aprendoci una via attraverso quei dati che, solo un momento fa, sembravano complicare così disperatamente l'argomento. La fedeltà, come l'abbiamo definita, è la volontaria consacrazione d'un *io* ad una causa. Nel rispondere agli individualisti etici, abbiamo insistito che tutti i tipi più elevati di fedeltà implicano una scelta autonoma. La causa che comunque faccia appello a me, deve, infatti, possedere per me un qualche elemento di fascino. Deve scuotermi, eccitarmi, piacermi, e infine possedermi. Di più, essa deve, veramente, essermi messa dinanzi dal mio ordine sociale come una causa possibile, praticamente importante, viva, che collega parecchi *io* nell'unità d'un'unica vita. Ma, ciò non di meno, se io sono realmente cosciente del significato delle mie scelte morali, devo trovarmi in condizione di accettare questa causa, come, nell'episodio che ho raccontato, il Presidente della Camera aveva liberamente accettato la presidenza. La mia causa non può essermi semplicemente imposta. Sono io che la faccio mia propria. Son io che volontariamente dico: « Non ho occhi per vedere,

nè lingua per dire se non conforme quanto questa causa comanda ». Sebbene spesso la causa sembri assegnata a me dalla mia posizione sociale, pure io devo cooperare nella scelta della causa, prima che l'atto di fedeltà possa dirsi completo.

Giacchè la cosa sta così, giacchè la mia fedeltà non è mai semplicemente il mio destino, ma è altresì sempre una mia scelta, io posso naturalmente determinare la mia fedeltà, almeno fino ad una certa misura, col considerare il bene e il male reale che la causa che mi propongo arreca all'umanità. E giacchè io tengo ora dinanzi il principal criterio della bontà e della malvagità delle cause, posso determinare un principio di scelta che sappia guidarmi in guisa che la mia fedeltà diventi un bene, non solamente per me, ma per l'umanità.

Questo principio è ora evidente. Esso può venir esposto così: per quanto sta in vostro potere, scegliete e servite la vostra causa in modo che, a ragione della vostra scelta e del servizio che ad essa prestate, vi possa essere nel mondo maggiore fedeltà anzichè meno. E in concreto, scegliete e servite la vostra causa individuale in modo da assicurare con ciò il massimo incremento possibile di fedeltà tra gli uomini. Più brevemente: *nello scegliere e nel servire la causa a cui dovete essere fedeli, siate in ogni caso, fedeli alla fedeltà.*

Questo precetto esprimerà, dico, come si debba dirigere la propria scelta d'una causa, in quanto si consideri non semplicemente il proprio bene supremo, ma quello dell'umanità. Che tale scelta autonoma sia possibile, è un fatto che tende, come ora vediamo, non a complicare, ma a semplificare, la nostra situazione morale. Perchè, se voi considerate la fedeltà degli uomini come il loro destino, se pensate che un

uomo debba essere fedele semplicemente alla causa che la tradizione gli pone dinanzi, senza alcun potere di dirigere la propria attenzione morale, allora veramente il conflitto delle fedeltà sembra un problema insolubile; cosicchè se degli uomini si trovano fedelmente implicati in contese, non vi è via d'uscita. Ma se la scelta ha veramente una parte — una parte reale quand'anche limitata — nel dirigere la scelta che fa l'individuo della causa a cui dev'essere fedele, allora questa scelta può essere davvero diretta in guisa che la fedeltà alla fedeltà universale di tutta l'umanità sia fatta progredire dalle scelte reali che compie ogni illuminata persona fedele, quando sceglie la sua causa.

V

Al chiudersi del nostro primo dibattito supponevamo che si facesse la domanda: dove possiamo, in tutto il complesso e confuso mondo moderno, in cui attualmente le cause sono in guerra con le cause, trovare una causa che sia sicuramente meritevole della nostra fedeltà? Tale domanda, in questo momento, ha ricevuta dalla nostra discussione una risposta, che voi forse avvertite essere sin qui provvisoria — forse non pratica — ma che dovete considerare, almeno in massima, come abbastanza semplice e vera rispetto alla natura umana. La fedeltà è un bene, un bene supremo. Se io potessi appena trovare una causa degna, e servirla, come il Presidente servi la Camera, senza avere occhi per vedere nè lingua per dire se non conforme questa causa comanda, allora il mio più grande bene umano, in quanto io sono veramente un essere attivo, sarebbe in mio possesso. Ma questo bene della fedeltà non

è un mio peculiare privilegio; nè è un bene soltanto per me. Esso è un bene universalmente umano. Perchè consiste semplicemente nel trovare l'armonia dell'*io* col mondo — quell'armonia che sola può appagare un essere umano.

In queste conferenze io non appoggio la mia argomentazione sopra qualche remoto ideale. Appoggio la mia tesi sul considerare la nostra debole appassionata natura umana precisamente quale la riscontriamo. Questo nostro « avido ansioso essere », come lo chiama Gray, è un essere che possiamo soltanto trovare in mezzo ai vincoli sociali, e che, ciò non di meno, non possiamo mai appagare senza una vigorosa affermazione di noi stessi. Noi siamo per natura orgogliosi, indomiti, irrequieti, insaziabili, nella nostra particolare volontà personale. Siamo anche imitatori, plastici, e sentiamo un pungente bisogno di vincoli. Vogliamo profondamente tanto dominare quanto essere dominati. Ciascuno di noi dev'essere al centro del suo mondo d'attività, eppure ciascuno aspira a trovarsi in armonia persino coi più remoti cieli che circondano, con l'ordine eccelso dei loro movimenti, tutte le nostre azioni irrequiete. Le stelle ci affascinano, eppure noi vogliamo anche tenere i piedi sulla nostra solida terra. Frattanto, i nostri simili ci sopraffanno con la forza del costume, e noi, viceversa, siamo infiammati dalla brama naturalmente inestinguibile che essi ascoltino in qualche modo le grida di ogni nostro individuale desiderio.

Ora, questo nostro essere così diviso esige la riconciliazione con sè stesso; esso è una sola lunga lotta per l'unità. I suoi regni interno ed esterno sono naturalmente in guerra. Pure esso vuole entrambi i regni. Esso vuole che questi diventino uno solo. Tale

unità, tuttavia, ci può venir procurata soltanto dalla fedeltà — la fedeltà, per cui l'io interiore è intensificato e innalzato dall'atto stesso per cui si dirige verso ciò che è esterno e superiore, dall'atto di servizio e di obbedienza — la fedeltà, la quale sa che i suoi occhi e la sua lingua non sono mai tanto e si orgogliosamente suoi propri come quando essa insiste calorosamente di non poter nè vedere nè parlare se non conforme a quanto esige la causa — la fedeltà, che è più che mai piena di vita nel momento in cui è pronta a divenire languente di stanchezza o anche a perire nell'atto di devozione a sè medesima. Una tale fedeltà unisce la passione particolare e la conformità esteriore in un'unica vita. Ciò è l'essenza stessa della fedeltà. E la fedeltà possiede questi caratteri in ogni uomo che sia fedele. I moti dell'animo che essa suscita, variano, veramente, senza fine, a seconda dei temperamenti dei suoi aderenti, ma a tutti questi essa arreca la pace attiva di quella quiete in una vita affannata, che vedemmo il mistico Meister Eckhart così disposto a pregiare.

La fedeltà, adunque, è un bene per tutti. Ed è in ogni uomo precisamente altrettanto un vero bene quanto la mia fedeltà potrebbe essere in me. E così, se io adunque cerco veramente una causa, una causa degna, quale causa potrebbe essere più degna che la causa della fedeltà alla fedeltà, vale a dire la causa che si propone di far progredire la fedeltà fra gli uomini? Se io potessi servire questa causa con una vita salda e operosa, se potesse presentarmi qualche azione pratica per l'avanzamento dell'universale fedeltà umana quale fu la Camera per il Presidente, allora avrei veramente ritrovata la missione della mia vita; e potrei allora assicurarmi

ad ogni istante del valore della mia causa in grazia del bene stesso che personalmente ricavo dal servirla.

Ciò costituirebbe per me non solamente un'unità dell'interno con l'esterno, ma un'unità con l'unità di tutta la vita umana. Quello che cerco per me lo cercherei allora esplicitamente per l'intero mio mondo. Tutti gli uomini sarebbero i miei compagni nel servizio della mia causa. In massima, io non farei opposizione alla fedeltà d'alcuno. Sarei soltanto in opposizione con la cecità che arrecano gli uomini nella loro fedeltà. Lotterei solamente contro quella tragica infedeltà alla fedeltà di cui sono ora esempi le contese dell'umanità. Predicherei agli altri, e mi sforzerei io stesso di praticare, quell'attivo reciproco promovimento della fedeltà universale, che è ciò di cui l'umanità ha evidentemente soprattutto bisogno, se veramente la fedeltà, appunto in quanto volontaria consacrazione d'un *io* ad una causa, è un bene supremo.

E poichè tutti coloro che appartengono all'umanità sono capaci di fedeltà, come lo sono di ragione; poichè la gente più ordinaria ed umile può essere piena di cuore come i grandi; il materiale umano necessario per il mio compito non mi verrebbe mai meno. Verrei a conoscere, intanto, che se la fedeltà non è veramente, a differenza della « misericordia » nel discorso di Porzia, la cosa più potente del mondo, certo, come la misericordia, essa si conviene al monarca che siede sul trono meglio della sua corona. Cosicchè sarei sicuro che questo bene della fedeltà è qualche cosa che merita di essere recato, fin dove io posso recarlo, ad ognuno, grande o modesto.

In tal guisa, certamente, sarebbe umano e ragionevole per me determinare a me stesso la mia causa, se appena potessi essere sicuro che esiste davvero

qualche mezzo pratico per rendere la fedeltà alla fedeltà la causa reale della mia vita. Il nostro problema, perciò, diventa questo: esiste un modo pratico di servire l'universale causa umana della fedeltà alla fedeltà? E, se un tal modo esiste, quale è esso? Possiamo noi scorgere come agire in guisa da portare la fedeltà sulla terra a una più piena fruizione, a un più ampio grado di efficacia, a una più effettiva sovranità sulle vite degli uomini? Se sì, allora veramente possiamo scorgere come lavorare per la causa del vero regno dei cieli.

VI

Pure, temo che, mentre ascoltivate questo cenno d'una causa possibile e ragionevole, che potrebbe diventare un conveniente oggetto della nostra fedeltà, avrete contemporaneamente obbietato: questa può essere la definizione d'una causa possibile, ma è una definizione non pratica. Giacchè, che cosa si può fare per promuovere la fedeltà dell'umanità in generale? Gli sforzi umanitari sono un vecchio argomento. Essi sono costantemente limitati nella loro efficienza, tanto dalla ristrettezza delle nostre facoltà, quanto dalla complessità della natura umana che cerchiamo di migliorare. E se v'è una lezione ben nota che la filantropia ci dà, essa è questa, che chiunque si sforza semplicemente di aiutare l'umanità nel suo insieme, getta la sua fatica, fin tanto che egli non imprende anzitutto ad aiutare coloro che sono più vicini a lui. Fedeltà alla causa della fedeltà universale... Come adunque potrà essa costituire uno schema di vita praticamente operoso?

Rispondo immediatamente che l'uomo individuale, con le sue facoltà limitate, può veramente servire

la causa della fedeltà universale solo col limitare la sua azione a qualche sfera personale definita in modo preciso. Egli deve avere la sua causa speciale e personale. Ma questa sua causa può veramente essere scelta e determinata in guisa da costituire uno sforzo deliberato diretto a promuovere la fedeltà universale. Nel cominciare a mostrarvi come ciò possa avvenire, dovrò subito passare da ciò che vi era forse sembrato uno schema di vita affatto mancante di praticità, ad un campo di attività virtuose consuete e comuni. Il solo valore del mio schema generale starà adunque nel fatto che, alla luce di esso, possiamo, quasi a dire, scorgere le virtù comuni trasfigurate e assunte in gloria, in grazia della loro relazione con l'unica somma causa di tutte. La mia tesi è *che tutte le virtù consuete, in quanto veramente si possano difendere e siano efficaci, costituiscono forme speciali di fedeltà alla fedeltà*, e devono essere giustificate, accentrate, ispirate dall'unico sforzo supremo di fare il bene, cioè dallo sforzo di rendere la fedeltà trionfante nelle vite di tutti gli uomini.

La prima considerazione su cui devo qui insistere è questa: la fedeltà, come abbiamo continuamente veduto, si fonda su di un'unione assai caratteristica e sottile dell'interesse naturale con la libera scelta. Nessuno, che segua semplicemente i suoi impulsi naturali come essi si presentano, è fedele. Eppure nessuno può essere fedele senza fondarsi sui suoi impulsi naturali ed usare di essi. Sarò fedele se la mia causa mi affascinerà ad ogni istante, risveglierà il mio vigore personale, mi scuoterà col fervore per l'opera, anche se questa sia penosa. Non posso essere fedele a vuote astrazioni. Posso esserlo soltanto a ciò che la mia vita può tradurre in fatti concreti. La

fedeltà lancia il suo appello fondamentale a tutto il mio organismo. La mia causa deve diventare una cosa sola con la mia vita umana. Eppure tutto ciò non deve accadere senza la mia scelta volontaria. Io devo governare il mio spirito di consacrazione ad una causa. Esso mi possederà, ma non senza la mia volontaria complicità; perchè io voglio annuire a questo impossessamento. Avviene adunque, per la causa a cui siete fedeli, come per la grazia divina della vecchia teologia. La causa deve dominarvi, come la grazia divina assumeva un dominio salvatore su chi pecca; ma è soltanto la nostra volontà che può accettare questo dominio, e una grazia che si limita a costringere non può mai salvare.

Ora, che una tale unione della scelta coll'interesse naturale sia possibile, è un fatto appartenente alla natura umana, che può venire esemplificato da ogni atto che eseguite nelle vostre giornaliere occupazioni. Voi non potete compiere un'opera costante senza un interesse naturale. La fedeltà è una perfetta sintesi di certi desiderî naturali, di qualche elemento di conformità sociale, con la vostra scelta deliberata.

Allo scopo, adunque, di essere fedele alla fedeltà, devo veramente in primo luogo scegliere delle forme di condotta fedele che facciano appello alla mia stessa natura. Ciò significa che, da un aspetto della mia vita, io devo comportarmi quasi del tutto come fa il meno illuminato degli uomini fedeli. Devo servire quelle cause che il mio temperamento naturale e le mie occasioni sociali mi suggeriscono. Devo scegliere gli amici che amo. La mia famiglia, la mia società, il mio paese devono venire da me serviti in parte perchè io trovo interessante stare ad essi fedele.

Ciò non di meno, da un altro aspetto, tutte queste mie fedeltà più naturali, e, per dir così accidentali,

devono essere dominate e unificate dall'uso deliberato del principio che, qualunque sia la mia causa, essa deve essere tale da promuovere, per quanto sta in me, la causa della fedeltà universale. Di conseguenza non permetterò che la scelta che io faccio delle mie cause speciali rimanga abbandonata al puro caso. Le mie cause devono formare un sistema. Esse devono costituire nel loro tutto un'unica causa, la mia vita di fedeltà. Quando sorgono conflitti evidenti tra le cause a cui io porto interesse, devo deliberatamente intraprendere, mediante spediti che studieremo in seguito in queste conferenze, di ridurre il conflitto alla massima possibile armonia. Così, ad esempio, posso dire, ad una delle cause a cui mi sento naturalmente avvinto:

Non potrei, o cara, amarti tanto
Se non amassi ancor di più l'onore.

E animata da questo spirito consueto la mia fedeltà tenderà ad essere, anche entro i limiti della mia stessa vita personale, una devozione, unita ed armoniosa, non a varie cause in conflitto, ma ad un unico sistema di cause, e quindi ad un'unica causa.

Quest'unica causa — la causa della mia vita — è scelta da me, e mi viene presentata dalla mia situazione sociale. Le mie facoltà e le mie preferenze naturali la renderanno per me affascinante, eppure io non permetterò mai che me la impongano la semplice consuetudine o tradizione sociali, o il puro capriccio particolare. Sarò individualista nella mia fedeltà, e tuttavia terrò diligentemente fermo a ciò che, qualunque cosa io possa essere in altri campi, devo in tutta la mia pratica attività essere un individuo fedele, e, per quanto sta in me, uno che sceglie le sue cause personali con la mira dello sviluppo della

fedeltà universale. Di più, la mia fedeltà deve essere in continuo progresso. Senza rinunciare alle vecchie fedeltà devo aggiungerne di nuove. Vi dev'essere un'evoluzione nella mia fedeltà.

La scelta della mia causa sarà per conseguenza tale da evitare i conflitti non necessari con le cause degli altri. Sino a questo punto, veramente, manifesterò la mia fedeltà alla fedeltà soltanto in modo negativo. Distruggere la fedeltà degli altri uomini non sarà mai la mia causa. Eppure, giacchè la mia causa, scelta e organizzata in tal guisa, mi confina tuttora nella mia ristretta sfera personale, e giacchè direttamente sì poco posso fare per l'umanità, forse voi ancora chiederete se, mediante questo dominio sui miei interessi naturali, io sia veramente capace di far molto per servire alla causa della fedeltà universale.

Ebbene: non fa parte del piano di questo discorso incoraggiare illusioni circa il grado di influenza che un misero mortale può esercitare. Ma che per la semplice forza della mia fedeltà pratica e personale, se sono veramente fedele, io faccia qualche cosa per la causa della fedeltà universale, per quanto la sfera delle mie azioni sia ristretta, questo tende ad insegnarmelo l'esperienza, anche limitata, della vita degli altri. Giacchè, insomma, chi è che m'incoraggia massimamente e mi incita alla fedeltà? Rispondo: ogni essere umano fedele, qualunque sia la sua causa, sin tanto che questa non suscita il mio odio e non lede direttamente la mia opportunità di essere fedele. Non c'è bisogno che la causa speciale e personale dei miei simili sia direttamente mia. Indirettamente, essi mi ispirano, per opera del contagio stesso della loro fedeltà. Essi mi danno l'esempio. Mediante la loro fedeltà mi fanno vedere il valore della fedeltà.

Quanto è per tutti noi preziosa, come esempio ispiratore, quella gente umile ed oscura, di cui ho dianzi parlato, in grazia della sua fedeltà!

Da quali uomini, adunque, ho io avuto il maggiore aiuto per scoprire come posso essere fedele? Forse dagli uomini la cui causa personale è direttamente e consapevolmente una cosa sola con la mia? Questo talvolta veramente avviene. Ma altri, le cui cause personali erano apparentemente remote per molti lati dalla mia, mi hanno aiutato ad ottenere alcuni dei miei più veri lampi di fedeltà.

Per esempio: v'era un amico della mia gioventù, che non avevo visto da anni, il quale una volta si trovò di fronte alla scelta tra la carriera scientifica, che egli amava, da un lato, e un dovere d'onore, dall'altro — il quale avrebbe percorso quella carriera con successo mondano, se appena avesse voluto cospirare col suo capo per ingannare il pubblico intorno ad una questione di fatto; ma che, senza esitanza, fu fedele alla fedeltà, disse la verità, rifiutò di cospirare, e, poichè il suo capo era uomo ascoltato e potente, rovinò deliberatamente d'un colpo le sue occasioni mondane, e si ritirò in una misconosciuta oscurità, allo scopo che i suoi simili ne avessero per l'avvenire un impulso a rispettare meglio la verità. Ora, la carriera mondana che quell'amico in tal guisa sacrificò per amore di fedeltà, è ben lungi dalla mia; le cause che dopo, ha fedelmente servite, non lo avvicinarono posteriormente a me in alcuna azione esteriore. Non sono sicuro che, anche se fossimo vissuti vicini, avremmo potuto mantenere uno stretto contatto in ciò che ci interessava. Perchè egli era ed è un carattere d'uomo grandemente specializzato, austero, ed alquanto disposto, come molti dotti, a una vita appartata. Del resto, io non

mi sono mai trovato in una situazione come la sua, quando egli elesse di compiere il suo sacrificio, e non ebbi mai dinanzi la sua grande scelta. Nè il mondo lo ha punto adeguatamente ricompensato per la sua fedeltà. Egli adunque, secondo volgono i casi d'esso mondo, non si trova ora vicino a me e non è uomo che possenga una vasta influenza. Eppure io gli sono grandemente in debito. Egli, con l'esempio del suo libero sacrificio, mi fece scorgere nella fedeltà un bene, che, altrimenti, io avrei potuto essere troppo cieco per vedere. Egli è un uomo che non ama l'adulazione. Sarebbe ora per me inutile offrirgli parole di lode o di conforto. Egli compì la sua scelta con cuore semplice e mente chiara e riuscì sempre di essere lodato. Ma, se lo incontrassi in qualche altro mondo, ci vorrebbe assai tempo per dirgli quanto io devo al suo esempio, quanto egli mi ispirò, e quanti dei suoi simili incoraggiò indirettamente ad essere fedeli. Perchè, io credo, che parecchi altri, oltre di me, gli devano indirettamente assai più che egli od essi non sappiano. Credo che certi criteri di fedeltà e di veracità scientifica siano oggi in questo paese più elevati che non fossero, a cagione dell'atto di rinuncia di sè compiuto da quel solo dotto pieno di spirito di devozione.

La fedeltà, adunque, è contagiosa. Essa s'attacca non solo a coloro che servono con voi la vostra causa speciale, ma anche a tutti quelli che vengono a conoscenza dell'atto. La fedeltà è un bene che si diffonde. Vivetela, e con ciò voi la coltiverete negli altri uomini. Siate fedeli, adunque (si potrebbe dire) all'uomo fedele; siate fedele, al di là delle poche cose vostre, per lo spirito di fedeltà, che passando segretamente da voi a molti a cui voi siete estranei, può anche rendervi con ciò inconsapevolmente

dominatori di molte cose. La fedeltà alla fedeltà non è dunque una causa priva di praticità. E la si serve, non diventando cittadino del mondo, ma servendo la nostra causa personale. Non vi mettiamo, adunque, innanzi un precetto spoglio di praticità quando vi ripetiamo la nostra formula morale in questi termini: trovate la vostra causa, che vi interessi, vi affascini, vi assorba personalmente; servitela con tutto il vostro potere, con tutta la vostra anima, con tutta la vostra forza; ma scegliete e servite la vostra causa in guisa che con ciò voi manifestiate la vostra fedeltà alla fedeltà, cosicchè, in grazia della vostra scelta e del servizio alla vostra causa si produca un massimo d'incremento della fedeltà tra i vostri simili.

VII

Pure con ciò abbiamo appena cominciato ad indicare come la causa della fedeltà alla fedeltà possa diventare una causa che è possibile servire praticamente, efficacemente, costantemente. La fedeltà, vale a dire, non è soltanto un fatto dell'oggi o dell'ieri. L'uomo fedele ha esistito da quando cominciò l'incivilimento. E, quindi, la fedeltà alla fedeltà non è neppure un compito nuovo. Essa cominciò ad operare dal tempo in cui la prima gente potè fare e osservare una tregua temporanea durante una guerra, in cui gli Dei presero sotto la loro cura e protezione i primi stranieri, e in cui vennero per la prima volta riconosciuti i doveri dell'ospitalità. Il cammino per essere fedeli alla fedeltà è adunque tracciato precisamente nella parte razionale della moralità convenzionale che l'umana esperienza ha elaborato.

Con ciò ci accostiamo ad una tesi che è fondamentale nella mia filosofia della fedeltà. Enunciai

questa tesi, con altre parole, nella mia conferenza d'introduzione. La mia tesi è che *tutti quei doveri che abbiamo imparato a riconoscere come i doveri fondamentali dell'uomo incivilito, i doveri che ogni uomo professa verso ogni uomo, si interpretano rettamente come esempi speciali di fedeltà alla fedeltà*. In altre parole, tutte le virtù riconosciute possono essere definite in termini del nostro concetto di fedeltà. E questo, perchè io affermo che la fedeltà, quando rettamente interpretata, costituisce l'intero dovere dell'uomo.

Considerate, per vero, i notissimi fatti che riguardano l'influenza indiretta di certe forme di condotta fedele. Quando io dico la verità, il mio atto è indirettamente un atto di fedeltà al vincolo personale che, in quel luogo e in quel momento, mi lega all'uomo a cui consento di parlare. La mia causa speciale è, in tal caso, costituita da questo vincolo. Quell'uomo ed io siamo collegati in una certa unità — l'unità d'un accordo il quale implica il discorso che reciprocamente ci dirigiamo. Essere pronto a dire la verità al mio simile significa non avere, in quel momento appunto, occhi per vedere nè lingua per parlare se non conforme richiede questo vincolo volontariamente accettato. In quanto ciò è, adunque, il dire la verità è un caso speciale di fedeltà. Ma chiunque dice la verità, fa con ciò quanto gli è in quel momento possibile per incoraggiare ognuno a dire la verità; perchè agisce in guisa da promuovere la fiducia generale dell'uomo nell'uomo. Quanto tale influenza indiretta possa estendersi, niuno può predire.

Precisamente in tal guisa, nel mondo commerciale l'onestà negli affari è un servizio non soltanto e non principalmente agli altri che sono parti nei singoli accordi in cui, ad ogni singolo momento, si manifesta la fedeltà. Il singolo atto di fedeltà negli

affari è un atto di fedeltà alla fiducia generale dell'uomo nell'uomo, su cui si basa tutto l'organismo degli affari. Al contrario, il finanziere infedele, la cui infedeltà è il fatto finale che fa precipitare la valanga del panico, reca assai maggior danno alla pubblica fiducia di quello che forse può infliggere alle persone direttamente insidiate dal suo atto. L'onestà, adunque non è dovuta soltanto, e neppure principalmente, a coloro con cui direttamente trattiamo quando compiamo atti onesti; essa è dovuta a tutta quanta l'umanità e profitta alla società e alla causa generale della fedeltà commerciale.

Queste osservazioni sono, in sè stesse, assai comuni; ma servono a rendere concreta la mia tesi generale che ogni forma di azione doverosa è un caso di fedeltà alla fedeltà. Perchè ciò che in tal modo è vero della verità e dell'onestà commerciale, è vero anche — affermo — d'ogni forma di azione doverosa. Ognuna di queste forme è un mezzo speciale per essere mediante un fatto concreto, fedeli alla fedeltà.

Ci siamo posti alla ricerca d'una causa degna, e l'abbiamo trovata. Queste considerazioni più semplici possibili servono a convertire la massa caotica di precetti separati di cui consta il nostro ordinario convenzionale codice morale, in un sistema unificato da un unico spirito di fedeltà universale. Mediante il vostro fatto individuale non potete, veramente, salvare il mondo; ma potete ad ogni istante fare quanto sta in voi per promuovere la causa che, tanto per voi, quanto per il mondo umano, costituisce il bene supremo, cioè la causa della fedeltà universale. Questo è tutto il vostro dovere.

Passate in rassegna, alla luce di queste semplici considerazioni, la sfera usualmente ammessa dei doveri umani. Quanto facilmente essi si raggruppano attorno al solo principio: *sii fedele alla fedeltà!*

Per esempio: ho io dei doveri verso me stesso? Sì, precisamente in quanto ho il dovere di essere del tutto attivamente fedele. Giacchè la fedeltà abbisogna di un servizio, non solo volontario, ma anche efficiente. Il mio dovere verso me stesso è, adunque, il dovere di dare alla mia causa uno che la serve, abbastanza forte ed esercitato per essere operativo, secondo le mie facoltà naturali. La cura della salute, l'educazione e il dominio di sè, la forza spirituale, tutte queste doti devono essere moralmente valutate con riferimento all'unico principio che, poichè io non ho occhi per vedere nè lingua per parlare se non in conformità a quanto la causa comanda, voglio essere il più valido stromento della causa che sia possibile ricavare dal deficiente materiale fornito dal mio frammento di natura umana. Il nostro principio esige, adunque, la più alta educazione personale che si abbia il tempo di acquistare. Ma l'educazione di sè che non sia riferita alla fedeltà è senza valore.

Ho io diritti particolari e personali da dover affermare? Sì, precisamente in quanto le mie facoltà e qualità personali sono tenute in riserva per la causa, e devono all'occasione essere difese per amore della causa. I miei diritti sono moralmente il risultato della mia fedeltà. È mio diritto proteggere il servizio che io presto alla causa, conservare il mio ufficio, custodire le cose mie semplicemente allo scopo di poter usarne come la causa comanda. Ma diritti che non siano determinati dalla mia fedeltà sono vane pretese.

Quanto ai miei doveri verso i miei simili, essi sono determinati da una notissima tradizione a stregua di due principî, giustizia e benevolenza. Questi due principî sono semplicemente aspetti del nostro unico principio. Giustizia significa, in generale, fedeltà agli umani vincoli, in quanto sono vincoli. Essa si

riferisce, adunque, a quelle che posson dirsi le semplici forme con cui la fedeltà esprime sè stessa. La giustizia, perciò, è semplicemente uno degli aspetti della fedeltà, il lato più formale ed astratto della vita fedele. Se siete giusti, siete decisi nella scelta della vostra causa personale, siete fedeli alla decisione fedele una volta presa, tenete la vostra promessa, dite la verità, rispettate i vincoli fedeli di tutti gli altri, lottate con gli altri solo in quanto la difesa della vostra causa, nell'interesse della fedeltà alla causa universale della fedeltà, renda tale conflitto contro l'aggressione inevitabile. Tutti questi tipi di attività, nei limiti che la fedeltà determina, sono richiesti, se voi volete essere fedeli alla fedeltà. Così, il nostro principio li esige, e, nell'istesso tempo, ci rende atti a delimitarne il campo di applicazione. Ma la giustizia, senza la fedeltà, è un vizioso formalismo.

La benevolenza, d'altro lato, è quell'aspetto della fedeltà che si riferisce direttamente alla vostra influenza sulla vita interiore di esseri umani che godono e soffrono e il cui bene particolare subisce l'influsso dei vostri atti. Poichè nessun bene personale che i vostri simili posseggano è superiore alla loro fedeltà, la vostra fedeltà alla fedeltà è essa medesima un tipo supremamente benevolo di attività. E poichè il vostro simile è uno stromento per il promovimento della causa della fedeltà universale, il suo benessere altresì vi concerne, in quanto, se voi gli siete di sussidio ad una vita più efficiente, potete renderlo più capace di essere fedele. Così la benevolenza è compagna inevitabile della fedeltà. E lo spirito di fedeltà alla fedeltà ci dà modo di definire in che consista una saggia benevolenza. La benevolenza senza la fedeltà è un pericoloso sentimentalismo. Così considerata, adunque, la fedeltà alla fedeltà universale è veramente l'adempimento dell'intera legge.

CONFERENZA QUARTA

COSCIENZA

Uno degli scopi principali di queste conferenze è di semplificare le nostre concezioni del dovere e del bene. Quando io mi trovo in una perplessità pratica, di quelle che spesso si presentano nella vita giornaliera, chi può meglio consigliarmi è quell'amico che mi aiuta a non avvertire le complicazioni inutili, a vedere le cose semplicemente e direttamente, a fissare lo sguardo sulle circostanze fondamentali della mia situazione. E quindi anche, quando un moralista tenta di costruire una teoria razionale del dovere, deve, come il consigliere pratico d'un amico perplesso, far quanto può per liberare la nostra situazione morale dalle complicazioni che confondono. In queste conferenze, mi sforzo di raggiungere questo fine, accentrando i nostri doveri unicamente attorno alla concezione di fedeltà.

I

La moralità convenzionale, come ci viene abitualmente insegnata, consta di un labirinto di precetti. Alcuni di questi li abbiamo acquistati sotto l'influenza del Cristianesimo. Alcuni altri sono nettamente non cristiani, od anche anticristiani. Qualunque sia la loro origine, o cristiana, o greca, o barbarica, essi

stanno uno accanto all'altro nel nostro spirito; e talvolta tendono ad entrare in conflitto uno contro l'altro. Sii giusto; ma, altresì, sii benevolo. Sii generoso; ma sii anche rigido nel pretendere ciò che ti è dovuto. Vivi per gli altri; ma sii sollecito della tua dignità, e afferma i tuoi diritti. Ama tutta l'umanità; ma risentiti degli insulti, e sii pronto a uccidere i nemici del tuo paese. Non darti pensiero dell'indomani; ma bada a risparmiare e ad assicurarti l'avvenire. Coltiva te stesso; ma sacrificati sempre. Dimentica te medesimo; ma non essere mai così spensierato nella condotta che gli altri possano dire: «hai dimenticato te stesso». Sii moderato in ogni cosa; ma non avere moderazione nel tuo zelo per la giustizia. Questi sono alcuni dei notissimi paradossi della nostra moralità popolare. E questi paradossi non sono, per la massima parte, semplici accidentalità. Quasi tutte queste massime morali apparentemente in conflitto esprimono qualche importante verità. Ciò che ne abbisogna è un metodo per scoprire il bandolo della matassa, un principio che sappia unificare la nostra vita morale, e che ci renda capaci di risolvere i suoi paradossi.

Questo principio centralizzatore ed unificatore abbiamo cercato di presentarvelo nell'ultima conferenza. Il nostro argomento, nel precedente dibattito, fu la domanda: mediante quale criterio possiamo conoscere che una causa che ci si presenta è tale da esser degna della nostra fedeltà? Rispondemmo affermando che vi è in ogni caso *una sola* causa che sia degna della fedeltà d'ogni uomo. E questa è la causa della fedeltà stessa. Fate quanto potete per rendere gli uomini fedeli e per mantenerli in atteggiamento fedele; questo era il senso del precetto generale che derivammo dal nostro studio sul valore

che ha la fedeltà per coloro che sono fedeli. Chiunque segua questo precetto, determina senza fallo a sè stesso una causa e diventa fedele a questa causa. La sua massima morale, sovrana e centrica, può altrimenti venir formulata così: *Sii fedele alla fedeltà.*

Le ragioni che adducemmo per affermare che questa massima è una guida sicura all'azione doverosa, furono le seguenti.

Anzitutto, il fatto fondamentale che la fedeltà è, in ogni uomo che la possieda, il suo bene supremo. In secondo luogo, l'altro fatto che questa fedeltà non è già un bene che pochi soltanto siano in grado di ottenere, non è una dote aristocratica d'una piccola schiera di santi; ma è, al contrario, un bene accessibile a uomini d'ogni specie e condizione, in quanto essi sentano i normali interessi umani e posseggano il normale dominio di sè. Vedemmo che non v'è sorta alcuna di vita umana normale che non fornisca occasioni di fedeltà. E chiunque è fedele, conquista, qualunque sia la sua condizione sociale, e precisamente in quanto è fedele, la stessa forma generale di integrazione spirituale, cioè il dominio di sè mediante la rinuncia a sè stesso. Il solitario guardiano d'un faro e colui che è alla testa d'un organismo sociale, la serva ed il re, hanno occasioni quasi uguali di dedicare l'*io* alla causa da loro scelta, e di procurarsi il bene che deriva da tale consacrazione. E da queste due considerazioni consegue che chiunque imprende a promuovere la causa generale della fedeltà, mira certamente al bene supremo dell'umanità tutta quanta. La sua causa, perciò, è certamente una causa degna.

L'impresa poi di promuovere la causa generale della fedeltà non è mancante di praticità, nè costituisce una vaga filantropia. Al contrario, di tutti gli sforzi

che si possono fare per amore dei propri simili, lo sforzo di renderli fedeli alle cause loro proprie è probabilmente il più generalmente e largamente suscettibile di attuazione. È notoriamente difficile di procurare, mediante un diretto sforzo filantropico, la fortuna ad ogni uomo, eccetto ad alcuni pochi di coloro con la fortuna dei quali si è più che con ogni altro strettamente legati. Certe forme di sofferenza possono essere alleviate dagli ospedali, ovvero dall'arte e dalla benevolenza dei privati. Ma quando il sofferente è aiutato, egli si trova tuttora semplicemente sulla soglia della vita, e la domanda: « che cosa si può fare per dargli la vita stessa? » rimane ancora senza risposta. Se, frattanto, voi cercate di rendere prospero il vostro simile offrendogli una fortuna immeritata, non fate in realtà che insegnargli forse ad essere scialacquatore ed indolente. Se cercate di dargli la felicità a stregua dei vostri metodi, constatate che esso preferisce in generale di ricercare la felicità alla sua maniera. Se tentate di dargli la contentezza, entrate in conflitto con i suoi insaziabili desiderî naturali.

Ma se voi assumete il compito di renderlo fedele, potete far molto davvero. Perchè, come ho indicato sul finire dell'ultima conferenza, tutti quelli che il senso comune considera come i vostri doveri ordinari verso l'umanità, possono, e devono, essere riguardati come mezzi praticamente efficienti per aiutare la causa della fedeltà generale. Così, potete dire la verità ai vostri simili, e con ciò incoraggiarli ad una maggiore fiducia nell'umanità. Questa fiducia nell'umanità li aiuterà a dire alla lor volta la verità. E nel dire la verità essi raggiungeranno realmente una grande tranquillità d'animo, perchè il dire la verità è una forma di fedeltà, e li aiuterà ad essere

in altre forme fedeli a sè stessi. Vi sono adunque precisamente tanti altri modi di aiutare i propri simili ad essere fedeli, quanti sono gli altri doveri, ovvii e comunemente riconosciuti, da compiersi nel trattare ordinariamente e in modo pacifico con essi.

Permettete che io faccia menzione di un solo altro caso che non ho ricordato tra gli esempi addotti nella nostra ultima riunione. Il vero valore della cortesia negli ordinari rapporti umani sta nel fatto che essa è una delle espressioni della fedeltà alla fedeltà, e aiuta chiunque riceve e manifesta cortesia ad assumere un atteggiamento fedele verso tutte le cause che sono presentate dai pacifici e ragionevoli rapporti dell'uomo con l'uomo. Le forme della cortesia derivano infatti per gran parte da quelle che erano un tempo, o sono ancora, espressioni più o meno cerimoniose di devozione fedele. La cortesia, adunque, può essere definita come l'esplicita adozione d'una condotta fedele. Adottare tale condotta con reale sincerità di cuore equivale ad esprimere, nelle vostre azioni passeggiere, la fedeltà alla fedeltà universale. Agire in tal guisa verso i vostri simili, significa aiutare, in quel momento e in quel luogo, ad essere fedeli tutti coloro che conoscono il vostro atto. La cortesia, adunque, è un dovere dovuto non tanto all'individuo verso il quale siamo cortesi, quanto all'umanità in genere.

Vi sono, adunque, parecchi mezzi per aiutare i vostri simili ad essere fedeli. Ora, come esponemmo anche nell'ultima conferenza, uno dei più efficaci di tali mezzi sta nel fatto che voi stessi siate fedeli a qualche causa sociale scelta e determinata personalmente, la quale costituisca il vostro compito. Non v'è bisogno che a questa causa speciale sia al momento direttamente interessato quel singolo vostro

simile che voi volete, appunto ora, aiutare. La vostra stessa fedeltà alla causa vostra tenderà a dimostrarsi contagiosa. Chiunque è fedele alla sua causa aiuta perciò la causa dell'universale fedeltà mediante ogni atto della sua devozione, precisamente in quanto raffrena da ogni attacco ostile contro la fedeltà degli altri, e lascia semplicemente che il suo esempio di fedeltà operi. Chiunque fa del promovimento della fedeltà universale la propria causa, non manca, adunque, nè di mezzi pratici nè di occasioni attuali per servire la sua causa.

Perciò il nostro principio dice ad ogni uomo: *Vivi, secondo la tua mente, una vita fedele e sottoposta al principio generale della fedeltà alla fedeltà.* Servi la tua causa, ma sceglila e servila in guisa che, in conseguenza della condotta della tua vita, la fedeltà tra gli uomini abbia a prosperare. La fortuna può veramente rendere assai ristretta la scelta della tua sfera d'azione. La necessità può costringerti ad una noiosa cerchia di occupazioni. Raddolciscile con quella fedeltà che puoi stabilmente far entrare nella tua vita. Sia la fedeltà la tua perla preziosa. Vendi tutta la felicità che puoi avere o raggiungere con attività infedeli o non fedeli, e compera quella perla. Quando avrai una volta scoperto, o cominciato a scoprire, la tua causa personale, sii fermamente fedele ad essa, quanto d'allora in poi lo permette la fedeltà alla fedeltà. Vale a dire, se ti accorgi che una causa una volta scelta viene veramente ad implicare l'infedeltà alla fedeltà — come può darsi che, avendo giurato fedeltà ad un capo, si scopra poi che questo è un traditore della causa dell'umanità — accadrà che tu debba interamente abbandonare la causa in precedenza scelta. Ma non abbandonare mai una causa eccetto che per

amore d'una più grande o più profonda fedeltà che realmente esiga il cambiamento.

Frattanto, il principio della fedeltà alla fedeltà evidentemente esige che *rispettiate la fedeltà in tutti, dovunque la troviate*. Se la causa del vostro simile, in un dato caso, assale la vostra, e se, nel mondo com'è, il conflitto è inevitabile, può darsi che allora abbiate da combattere con la causa del vostro simile, allo scopo di essere fedele alla vostra. Ma anche in questo caso, non v'è mai lecito di assalire chiunque sia sincero e schietto nel suo spirito di fedeltà. Anche se la causa dei vostri simili implica l'infedeltà all'umanità in genere, voi non potete condannare la loro fedeltà in quanto è fedeltà. Potete condannare soltanto la loro causa ciecamente scelta. Tutti gli individui fedeli sono fratelli. Essi sono figli d'un unico spirito. La fedeltà alla fedeltà implica l'attivo promovimento di questo spirito dovunque appaia. La condotta leale nei giuochi, il rispetto cavalleresco per l'avversario in guerra, la tolleranza delle credenze sincere degli altri — tutte queste virtù devono quindi, essere considerate come semplici variazioni della fedeltà alla fedeltà. Prevenite, quando potete, il conflitto della fedeltà, riducete tale conflitto al minimo dove esiste, e, per mezzo della condotta leale nel giuoco, dell'atteggiamento cavalleresco verso gli avversari, utilizzate anche il conflitto, dove esso è inevitabile, in modo da promuovere la causa della fedeltà alla fedeltà. Tali massime sono conseguenze ovvie del nostro principio. E quindi questo non ci fa forse procedere un buon tratto sulla via dell'unificazione del nostro codice morale?

II

Ma, inoltre, riguardo a quei paradossi della moralità popolare or ora ricordati, forse che il nostro principio non ci concede una guida per aiutarci a dirigerci attraverso il labirinto? « Sii giusto, ma sii anche benevolo ». Questi due precetti, in quanto sono validi, non fanno che dar rilievo, come abbiamo indicato nell'ultima nostra conferenza, a due aspetti, distinti, ma inseparabili, della fedeltà. La mia causa congiunge il mio simile con me mediante vincoli sociali, che, alla luce della nostra abituale umana interpretazione della vita, appaiono rappresentare interessi sovrapersonali — interessi riguardanti diritti di proprietà, obbligazioni formali, promesse, relazioni varie determinate in modo astratto. Se io sono fedele, rispetto queste relazioni. E lo faccio, giacchè, per la definizione stessa di causa a cui si deve essere fedeli, questa causa cadrà nel nulla, a meno che quei vincoli non siano conservati intatti. Ma rispettare tali relazioni vuol dire essere ciò che gli uomini dicono giusto. Frattanto, il mio simile ed io sentiamo entrambi personalmente un interesse per la causa comune. In quanto entrambi conosciamo la causa, la amiamo e ne ricaviamo diletto. Per conseguenza nell'essere fedele alla nostra causa io sono anche benevolo verso il mio simile. Perchè per questo mezzo promuovo il suo diletto, in quanto precisamente lo aiuto a conoscere. Ma la benevolenza non collegata alla fedeltà è, come un oricalco sonoro o un cembalo squillante, mero sentimentalismo. E la giustizia astratta, separata dalla fedeltà, è un formalismo crudele. Il mio simile ha bisogno di essere fedele; ed è questo il suo bisogno più profondo. Se io sono

fedele a questo bisogno, gli do, per conseguenza, il più vero piacere. Ma la benevolenza non collegata alla fedeltà può veramente dilettere per un istante il mio simile: però, come « la fantasia », una tale benevolenza « muore nella culla in cui giace ». Quindi anche, se sono fedele, sono altresì giusto. Ma la giustizia che non sia un aspetto della fedeltà non ha ragione di esistere. Il vero carattere della benevolenza e della giustizia si può perciò nel modo migliore definire in termini della nostra concezione della fedeltà. Se taluno dice: « io ti mostrerò la mia giustizia o la mia benevolenza senza la mia fedeltà », l'uomo fedele può giustamente rispondere: « io ti mostrerò la mia benevolenza e la mia giustizia mediante la mia fedeltà ».

In simile maniera, i problemi morali che riguardano le rette relazioni della parsimonia con la generosità, della prudente previdenza con la fiducia presente, della rinuncia con l'affermazione di sè, dell'amore con la giusta resistenza contro i nemici — tutti questi problemi morali, dico, sono nel modo migliore risolti alla stregua del principio della fedeltà alla fedeltà. Circa al problema del vero interesse dell'*io* e della considerazione in cui l'*io* si deve tenere, l'uomo fedele coltiva sè stesso ed è sollecito dei suoi diritti di proprietà appunto allo scopo di fornire alla sua causa uno stromento efficace; ma egli tende a dimenticare precisamente quel tanto di sè che in qualsiasi momento costituisca un impedimento alla sua fedeltà; e tende anche a trascurare ne' suoi beni particolari di fortuna tutto ciò che non abbia importanza per il servizio della causa. Quando egli afferma sè medesimo, lo fa perchè non ha occhi per vedere nè lingua per parlare se non conforme quanto la sua causa comanda; ed è precisamente

di tale affermazione di sè, che è sacrificio di sè, che i nemici della sua causa farebbero bene a guardarsi. Tutti i paradossi circa la cura dell'*io* e l'abbandono dell'*io* sono risolubili in termini di fedeltà. Chiunque conosce e possiede l'atteggiamento fedele, risolve *ipso facto* in ogni caso speciale quei paradossi a misura che sorgono. E chiunque comprende il carattere della fedeltà alla fedeltà, quale si manifesta nella forma della condotta leale nei giuochi, della cavalleria in guerra, della tolleranza in materia di fede, e della tendenza a prevenire il conflitto delle fedeltà dove ciò è possibile — chiunque, dico, comprende, così, che cosa significa la fedeltà alla fedeltà, possiede la chiave di tutti i consueti misteri circa la retta relazione dell'amore per l'uomo con le virtù strenue e con l'etica del conflitto.

III

Come vedete, è mia deliberata intenzione di stabilire che il principio della fedeltà alla fedeltà è una sufficiente espressione di ciò che il senso comune chiama «i dettami della coscienza». Quando io pongo questa tesi essa mi conduce, tuttavia, ad alcuni nuovi problemi, che il titolo di questa conferenza ha per iscopo di mettere in rilievo.

Esposto in modo pratico, il problema che immediatamente ci si presenta prende la forma di questa interrogazione: il principio della fedeltà alla fedeltà è forse, non soltanto un mezzo per risolvere certe perplessità, ma un termine di confronto realmente generale, sicuro e sufficiente, di ciò che è giusto ed ingiusto nelle situazioni morali dubbie che possono sorgere nella vita giornaliera? Abbiamo mostrato come i doveri e le virtù universalmente am-

messe, quali quelle che si riferiscono al dire la verità, alla cortesia, alla condotta leale nei giuochi, al tratto cavalleresco verso i nemici, possono, se vogliamo, essere davvero considerate, come forme speciali di fedeltà alla fedeltà. Ma (forse ora obietterete) una cosa, veramente, è l'interpretare in termini del nostro principio certe virtù o certi doveri che noi già ammettiamo, ed un'altra cosa è usare il concetto di fedeltà alla fedeltà come un mezzo universale per scoprire quel che è giusto di fare quando ci si trova altrimenti in dubbio su ciò. Il nostro principio è forse sempre una guida pratica utile? Ossia, per usare la notissima espressione, il nostro principio esprime esso adeguatamente ciò che la gente intende abitualmente per i « dettami di coscienza »?

La parola « coscienza », che a questo punto diventa importante per la nostra filosofia della fedeltà, è una parola che si usa in diverse guise. Il problema circa la vera natura della coscienza umana è complicato e difficile. Io tratterò qui l'argomento solo in quanto è necessario per il nostro scopo nettamente pratico. Nell'esporre il mio precetto *sii fedele alla fedeltà*, ho messo innanzi una massima che intende veramente servire per la direzione generale della condotta. Ma la maggior parte di noi, quando diciamo: « la mia coscienza detta questa o quest'altra sorta di condotta », non siamo propensi a concepire la coscienza come definibile a stregua d'una qualsiasi massima. La nostra coscienza ci sembra rappresentare, nelle nostre vite ordinarie, un buon numero di motivi, in rapporto tra loro e pure distinti, come la prudenza, la carità, l'equità, la pietà e così via. La coscienza ci sembra anche alcunchè di misterioso in parecchie delle sue esigenze, cosicchè spesso diciamo: « Non so precisamente perchè la tale o la tal

altra cosa è giusta; ma sento con sicurezza che essa è giusta, perchè me lo dice la mia coscienza. Poichè, adunque, la coscienza sembra una facoltà così complessa e talvolta così misteriosa; si può naturalmente esitare nell'accettare le vedute d'un moralista che si sforza di semplificare troppo — pepperete — le esigenze della coscienza. Potete anche insistere nel dire che la dottrina morale, che v'ho esposto sin qui, è in un dato aspetto simile a tutte le altre filosofie della condotta che riempiono la storia del pensiero etico; perchè — insisterete — questa teoria è impotente a dire ad ognuno ciò che sia da fare quando sorge un caso di coscienza veramente imbarazzante.

Il rimprovero che i filosofi moralisti espongono dei magnifici principî, ma non riescono mai a dirci come questi principî praticamente si applichino, eccetto quando si tratti di quei casi che il senso comune ha già decisi — è una vecchia obbiezione contro l'etica filosofica. Desidero mostrarvi come faccio fronte a questa obbiezione, e per qual via e fino a qual punto, il principio della fedeltà alla fedeltà esprime — secondo io penso — i veri dettami della coscienza e ci indica che cosa fare nei casi dubbi.

Che cosa è la coscienza? Converrete tutti che questa parola indica una nostra qualità mentale che ci rende atti a pronunciare un giudizio di qualche specie, esatto od errato, sulle questioni morali che sorgono. La mia coscienza, adunque, appartiene all'insieme delle mie doti intellettuali, e mi informa intorno alla condotta giusta ed ingiusta. Inoltre, la mia coscienza approva o disapprova la mia condotta, mi scusa o mi accusa. Circa il carattere generale e l'ufficio della coscienza, noi tutti, suppongo, siamo

sin qui d'accordo. Le nostre divergenze circa la nostra coscienza cominciano quando sorgono problemi di questa specie: è la nostra coscienza innata? Si acquista essa mediante l'educazione? Sono i suoi dettami gli stessi in tutti gli uomini? È essa un dono di Dio? È infallibile? È una facoltà separata della mente? Ovvero è semplicemente il nome d'un insieme di abiti di giudizio morale che abbiamo acquisito mediante l'educazione sociale, il ragionamento e l'esperienza personale delle conseguenze della condotta?

IV

Nel cercar di affrontare questi problemi, in quanto ci concernono, è importante notare tosto alcuni caratteri fondamentali che determinano la vita personale di tutti noi. Il primo di questi caratteri appare se, invece di prendere le mosse dalla domanda: « che cos'è la mia coscienza? » si approfondisce maggiormente e si chiede: « chi e che cosa son io? ». Anche quest'ultima domanda ha veramente innumerevoli aspetti, e una completa risposta ad essa costituirebbe un intero sistema di metafisica. Ma, per il nostro scopo presente, è sufficiente notare che non posso rispondere alla domanda: « chi son io? » se non a stregua di qualche determinazione dei piani e dei fini della mia vita. Nel rispondere alla domanda: « chi sei tu? » un uomo può anzi tutto pronunciare il proprio nome. Ma il suo nome è una mera etichetta. Egli, adunque, procede spesso a dire dove vive e donde viene. Il suo domicilio e il suo luogo di nascita son già, del resto, quelli che si potrebbero chiamare aspetti effettivi della sua personalità. Perchè la dimora, il paese, il luogo di nascita e simili fatti

incidentali che si riferiscono ad un uomo, tendono a gettar luce sulla sua personalità principalmente perchè sono importanti per un'ulteriore conoscenza delle sue relazioni sociali e quindi dei suoi usi e delle sue attività sociali.

Ma la risposta alla domanda: « chi sei tu? » comincia proprio sul serio quando un uomo menziona il suo mestiere e quindi dà la definizione dei suoi scopi e del modo con cui questi trovano espressione nella sua vita. E quando un uomo procede a dire: « io compio questi e questi atti, sono l'amico di questi amici, il nemico di queste tendenze avversarie, il membro di questa famiglia, uno i cui ideali sono questi e questi e si manifestano così e così nella mia vita », l'uomo vi esprime estesamente tutto ciò che si può esprimere e che merita di essere conosciuto in risposta alla domanda: « chi sei tu? »

Per riassumere, adunque, potrei dire che una persona, un *io* individuale, si può definire una vita umana vissuta secondo un piano. Se un uomo potesse vivere affatto senza piani, privo di scopo e del tutto passivamente, egli sarebbe, in quanto vive così, un organismo ed anche se volete uno *specimen* psicologico, ma non sarebbe una personalità. Dovunque esiste una personalità esistono scopi elaborati nella vita. Se, come spesso accade, esistono parecchi scopi connessi con la vita d'una creatura umana, parecchi piani in una vita, ma non si possa scoprire l'unità e la coerenza fra questi piani, allora, in quanto le cose stanno così, esistono parecchi lampi di personalità, parecchi frammentari *io* in presenza e in connessione con la vita d'un organismo umano. Ma, sino a questo punto, non esiste un unico *io*, non si può scorgere un'unica persona. Tu sei un solo *io* appunto in quanto attraverso la vita che procede in connessione col

tuo organismo corre un unico scopo. Con le parole « questa persona » e « questo io », adunque, noi intendiamo questa vita umana in quanto esprime un unico scopo. Pure non occorre naturalmente, che quest'unico scopo espresso nella vita d'un singolo *io* sia tale da essere definito da quest'*io* in termini astratti. Al contrario, la maggior parte di noi è consapevole che le nostre vite sono unificate, in una data maniera, dallo sforzo stesso che più o meno vagamente facciamo per affermare noi stessi in qualche modo come individui del nostro mondo. Parecchi di noi non hanno ancora scoperto in qual modo sarebbe meglio affermare sè stessi. Ma cerchiamo di scoprirlo. E questo stesso sforzo diretto a scoprir ciò, dà già una certa unità di scopo alle nostre vite.

Ma in quanto noi abbiamo davvero trovato qualche causa assai più larga dei nostri *io* individuali, a cui sentirci pienamente pronti ad essere fedeli, questa stessa causa serve a dare l'unità richiesta alle nostre vite, e quindi a determinare quale specie di *io* è ciascuno di noi, quand'anche si possa essere incapace di definire in termini astratti quale è la natura precisa di quella causa. La fedeltà può talvolta essere quasi muta; lo è in parecchi di quelli oscuri ed umili tipi di fedeltà di cui ho già parlato. Essi esprimono abbastanza chiaramente coi fatti la loro fedeltà. Spesso non saprebbero formularla troppo bene in parole. Non saprebbero fare un'esposizione astratta del loro compito. Pure la loro fedeltà fornisce loro un compito. Essa unifica le loro attività. Fa di ciascuno di questi esseri fedeli un *io* individuale, una vita unificata da uno scopo. Questo scopo può in tali casi giungere alla coscienza soltanto come sete volontaria di servire la causa, come orgogliosa obbedienza alla vocazione ideale. Ma in ogni caso, dovunque esiste la fedeltà,

esiste l'*io*, la personalità, lo scopo individuale incorporato in una vita.

Ed ora, inoltre, se l'argomentazione della nostra prima e seconda conferenza è esatta, dovunque un *io* umano diviene praticamente e consciamente unificato, esiste qualche forma di fedeltà. Poichè, come vedemmo, questa massa di istinti, di passioni, di interessi sociali e di ribellioni particolari di che è composta originariamente la natura di ciascuno di noi, non può raggiungere un'unità effettiva qualsiasi eccetto che a stregua di qualche sorta di scopo fedele.

Per riassumere il sin qui detto: un *io* è una vita in quanto unificata da un singolo scopo. Le nostre fedeltà forniscono questi scopi, e per conseguenza fanno di noi persone morali unificate e coscienti. Dove la fedeltà non è ancora pervenuta ad un qualche stato definito, esiste fino a quel momento solo una specie di sforzo inarticolato per essere un *io* individuale. Questa stessa ricerca del vero *io* è una sorta di scopo della vita, che, fin dove giunge, individualizza la vita della persona e gli presenta un compito. Ma la fedeltà porta l'individuo alla piena coscienza morale di sè. È il consacrare l'*io* ad una causa, che, insomma, lo rende per la prima volta un *io* razionale e unificato, in mancanza del quale la vita di troppi uomini rimane un calderone di sforzi bollenti e gorgoglianti per essere qualcuno, un calderone che bolle a secco quando la vita finisce.

V

Ma — voi forse ora chiederete — che cosa ha a che fare con la coscienza questo modo di considerare l'*io*? Rispondo che la natura della coscienza si può

intendere soltanto a stregua d'una teoria dell'*io* quale quella che fu testè delineata.

Supponete che io sia, nel senso ora detto, un *io* più o meno completamente unificato e fedele. Esistono allora due aspetti di questa mia personalità. Io vivo una vita; ed ho, come essere fedele, un ideale. La vita in sè non è l'ideale. Quella e questo sono e rimangono sempre in qualche senso distinti. Poichè, nessun atto della mia vita, e nessuna serie limitata dei miei atti, può mai incorporare completamente il mio ideale. Il mio ideale mi perviene dalla mia causa, come l'ideale del Presidente della Camera dei Comuni, nell'episodio che abbiamo già usato per esemplificare la fedeltà, gli venne dalla Camera. La mia causa, d'altronde, è più grande della mia vita individuale. Per conseguenza essa mi pone sempre innanzi un ideale che esige da me più di quanto abbia già fatto, più anzi che io possa mai compiere in qualsiasi momento. Anche a cagione di questa vastità del mio ideale, anche perchè ciò a cui io sono fedele è tanto più grande di quanto possa mai essere io, anche per tutto ciò, il mio ideale può unificare la mia vita e far di me un *io* razionale.

Per conseguenza, se io sono veramente un unico *io*, il mio unico ideale è sempre qualche cosa che sta di contro alla mia vita reale; e ciascun atto di questa vita dev'essere giudicato, apprezzato, determinato, per quanto riguarda il suo valore morale, a stregua dell'ideale. La mia causa, perciò, come essa si manifesta alla mia propria coscienza mediante il mio ideale personale — la mia causa e il mio ideale, presi insieme e considerati come una cosa sola, compiono la precisa funzione che la tradizione attribuisce alla coscienza. La mia causa, adunque, in quanto interpretata mediante il mio ideale e la mia vita personale, per la nostra filosofia della fedeltà, è la mia coscienza.

Quand'io mi affiso nella mia causa essa mi fornisce una coscienza; perchè essa mi pone dinanzi un piano, o ideale, di vita, e quindi mi eccita costantemente a contrapporre questo piano e questo ideale ai miei transeunti e momentanei impulsi.

Esemplifichiamo. Se io fossi un giudice fedele alla mia carica, la cui causa fosse la mia funzione ufficiale, allora la mia coscienza giuridica sarebbe semplicemente tutto il mio ideale come giudice, quando questo ideale venisse contrapposto ad alcuno dei miei modi attuali e più ristretti di considerare la situazione che mi sta innanzi. Se a un dato momento io tendessi a battere una strada ingiusta su qualche punto d'una controversia portata al mio tribunale, il mio ideale direbbe: ma, un giudice è imparziale. Se io fossi disposto a decidere con fretta imprudente, l'ideale direbbe: ma, un giudice prende contezza dell'intera legge che si riferisce al caso. Se mi fossero offerti dei donativi, la mia coscienza di giudice li respingerebbe come del tutto intollerabili dal punto di vista dell'ideale. Allo scopo di possedere una tale coscienza di giudice, dovrei, naturalmente, essere capace di considerare la mia professione come il veicolo di qualche scopo unico, e quindi come un'unica causa. Questo scopo lo avrei, naturalmente, appreso dalle tradizioni dell'ufficio. Ma avrei dovuto adottare volontariamente queste tradizioni come mie proprie e concepire la mia vita a norma di esse onde avere una mia propria coscienza di giudice. Analoghe osservazioni potrebbero essere fatte circa la coscienza d'un artista, d'un uomo di Stato, d'un amico, d'un affezionato membro d'una famiglia, di chiunque possiede una coscienza. Avere una coscienza, adunque, vuol dire avere una causa, unificare la vostra vita per mezzo d'un ideale determinato da questa causa e mettere l'ideale in confronto con la vita.

Se questa analisi è giusta, la vostra coscienza è semplicemente quell'ideale di vita che costituisce la vostra personalità morale. Possedendo la vostra coscienza diventate consapevoli del vostro piano di essere voi stessi e nient'altro. La vostra coscienza, tuttavia, vi presenta questo piano in quanto il piano o ideale in discorso è distinto dalla vita in cui vi sforzate di incorporare il vostro piano. La vostra vita, come è vissuta, le vostre esperienze, i vostri sentimenti, i vostri atti, sono incorporazioni del vostro piano ideale, in quanto il piano ideale della vostra vita individuale considerata come questo *io*, possa avere una qualche incorporazione.

Ma nessun vostro atto esprime mai perfettamente il vostro ideale di vita. Poichè in tal guisa la vostra causa sta sempre al di là di voi stessi, vi è sempre qualche cosa di più da fare. Così il piano o ideale della vita giunge a porsi di contro alla vostra vita reale come un generale principio d'autorità dal quale dev'essere messo alla prova ciascun atto, appunto come la coscienza che il giudice sedente in tribunale ha della sua funzione mette alla prova ciascuno dei suoi atti ufficiali raffrontandolo con l'ideale personale che quegli possiede di ciò che il giudice deve essere. La mia coscienza, perciò, è lo stesso ideale che fa di me quest'*io* razionale, la stessa causa che mi ispira e mi unifica. Considerata come qualche cosa di interiore a me, la mia coscienza è lo spirito dell'*io*, che dapprima corre sulle acque del desiderio naturale, e poi gradatamente crea il cielo e la terra di questa vita dell'uomo individuale. Questo spirito informa interamente il mio vero *io*, eppure non è mai pienamente espresso in qualsiasi atto. Cosicchè, in quanto contrapponiamo l'ideale al singolo fatto, noi giudichiamo, condanniamo o approviamo noi stessi.

La nostra filosofia della fedeltà ci fornisce così una teoria d'una certa specie di coscienza, che, in ogni caso, adempie precisamente le funzioni della coscienza tradizionale. Ho appena bisogno di dire che la coscienza, che ho ora descritta, non è affatto, nella sua totalità, innata. Al contrario, essa è il fiore, piuttosto che la radice della vita morale. Ma, indiscutibilmente, noi non la acquisteremmo mai, se non possedessimo la facoltà innata di essere ragionevoli, se non fossimo esseri predisposti alla socialità, se non fossimo atti a sviluppare la nostra ragione e le nostre facoltà sociali in guisa da scorgere che il bene dell'umanità è veramente anche il nostro stesso bene — se in breve, non avessimo ereditata una vera natura morale.

A stregua di tale concetto della natura della coscienza, che cosa possiamo dire circa l'infallibilità di questa? Rispondo: la mia coscienza è precisamente altrettanto fallibile o infallibile quanto la mia scelta d'una causa è soggetta ad errore, od è di tal natura da guidarmi dirittamente. Poichè la fedeltà, in quanto è tale, è sempre un bene, la coscienza di qualsiasi *io* fedele non è mai una guida interamente falsa. Poichè la fedeltà può essere, per molti rispetti, cieca, la coscienza di taluno, può anche essere, per molti rispetti, traviatrice. D'altro lato, la vostra coscienza, ad ogni stadio del suo sviluppo, è indiscutibilmente la miglior guida morale che abbiate, semplicemente perchè, in quanto è considerata come un'autorità al di fuori di voi, è il vostro ideale, la vostra causa, postavi dinanzi; mentre, in quanto è interiore a voi, è lo spirito del vostro stesso *io*, l'ideale stesso che fa di voi una certa razionale persona morale. Indipendentemente da essa voi avete una semplice apparenza di personalità morale, una molteplice fermentazione

di desiderî. E siccome potete vivere soltanto la vostra vita, la vostra coscienza sola può insegnarvi come vivere questa vita. Ma la vostra coscienza si svilupperà indubbiamente insieme con voi, appunto in quanto si sviluppano la vostra fedeltà e la vostra causa. Il miglior modo di farle sviluppare entrambe è quello di consacrare la propria vita a servirle e ad esprimerle.

La coscienza, così definita, è per ciascuno di noi, una cosa personale. In quanto parecchi di noi sono compagni nel servizio della medesima causa, e soprattutto, in quanto tutti noi, se siamo illuminati, siamo compagni nel servizio dell'unica causa della fedeltà universale, noi partecipiamo veramente della medesima coscienza. Ma in quanto neppure due di noi vivono la medesima vita, o sono lo stesso individuale *io* umano, ne segue che neppure due di noi possano possedere coscienze identiche, e che neppure due di noi potrebbero desiderare che ciò sia. La tua coscienza non è la mia; eppure io partecipo con te al medesimo regno infinito di verità morale, e noi siamo soggetti alla stessa esigenza della fedeltà alla fedeltà. Questa esigenza deve interpretare sè stessa per noi tutti in maniere infinitamente diverse. Gli uomini fedeli non compiono in forma monotona la stessa cosa. Eppure essi partecipano individualmente dell'unico spirito, infinitamente vario e molteplice, di fedeltà.

Circa al punto se la coscienza sia in qualche senso divina noi apprenderemo qualche cosa nella nostra conferenza finale sulle relazioni della Fedeltà con la Religione.

VI

Il sin qui detto è sufficiente per il nostro attuale scopo pratico: la teoria della coscienza che la nostra filosofia della fedeltà esige, ci sta ora dinanzi. Ci abbisognava questa teoria allo scopo di prepararci la via per rispondere alla domanda: sino a qual punto la legge; *sii fedele alla fedeltà*, ci rende atti a decidere casi di dubbio morale? Sino a qual punto questo principio ci fornisce i mezzi per scoprire quei precetti speciali circa singoli casi che il senso comune chiama i « dettami della coscienza »?

Come sorgono i dubbi morali nella mente d'una persona fedele? Rispondo: i dubbi morali sorgono nella mente fedele quando esiste un conflitto evidente tra due fedeltà. In linea di fatto, quella causa, che, in un certo senso, unifica una vita così complessa come è la mia vita umana, deve naturalmente essere una causa non perfettamente semplice. In virtù della mia natura e della mia educazione sociale, io appartengo ad una famiglia, ad una società, ad un mestiere, ad uno Stato, ad una umanità. Allo scopo di essere fedele alla fedeltà e allo scopo di essere appena una persona, io devo veramente unificare la mia fedeltà. Nel frattempo, d'altronde, devo altresì scegliere le cause speciali da servire; e se queste cause devono interessarmi, se devono assorbirmi e possedermi, devono essere tali da fare insieme appello a molti lati diversi della mia natura; devono coimplicarmi in compiti sociali numerosi e spesso in conflitto tra di loro; possono formare una sola causa solo in quanto costituiscono un intero sistema di cause. La mia fedeltà, perciò, sarà sottoposta all'antica difficoltà relativa all'uno e ai più. A meno

che essa non sia una nel suo fine ultimo, non sarà fedeltà alla fedeltà universale; a meno che essa non faccia ragione ai vari istinti e ai molteplici interessi sociali d'un essere quale son io, non potrà assorbirmi.

Tuttavia, non ostante questa grande difficoltà, tutti coloro fra noi che sono fedeli ci mostrano che questa unione dell'uno coi molti nella vita è, almeno per gran parte dello spazio delle esistenze umane, una cosa possibile. Noi non conquistiamo mai completamente questa unione; non realizziamo mai pienamente la vita fedele una; ma in quanto siamo fedeli, conquistiamo in bastante misura tale unità della vita da essere atti a comprendere l'ideale e fare di questo la nostra guida. La nostra domanda rimane, tuttavia, questa: poichè la sola vita fedele che noi possiamo metterci a vivere è così complessa; poichè soltanto l'unica causa della fedeltà universale può essere servita da ciascuno di noi con una vita personale in cui dobbiamo sforzarci di unificare varie fedeltà speciali; e poichè, in molti casi, queste speciali fedeltà ci sembrano in conflitto l'una con l'altra — come potremo decidere, quale, tra due fedeltà evidentemente in conflitto, sia da seguire? Il nostro principio ci dice forse che cosa fare quando le fedeltà ci sembrano in tal guisa trovarsi in conflitto l'una con l'altra?

Non è, naturalmente, sufficiente rispondere ora che la fedeltà alla fedeltà esige che noi facciamo tutto quello che può essere fatto per armonizzare chiaramente le fedeltà in conflitto, per rimuovere dal mondo il conflitto delle fedeltà e per utilizzare anche il conflitto quand'esso è inevitabile, così da promuovere la fedeltà generale. Questa risposta noi l'abbiamo già presa in esame in un punto precedente di questo dibattito. Essa è una risposta legittima;

ma non affronta quei casi in cui il conflitto ci è imposto e in cui noi stessi dobbiamo prendere posizione e annullare o distruggere una o due delle fedeltà in conflitto. Uno o due esempi di questa specie serviranno a mostrare quale sorta di dubbi morali debba specialmente prendere in considerazione la nostra filosofia della fedeltà.

All'inizio della nostra Guerra Civile, parecchi uomini degli Stati confinanti, e molti che erano già stati al servizio dell'Unione, ma che sentivano speciali doveri personali verso i singoli Stati dell'Unione, si trovarono in presenza d'un notissimo conflitto di fedeltà. Considerate il problema personale che doveva risolvere il futuro generale Lee. Poteva il precetto: *sii fedele alla fedeltà, e, a tal fine, scegli la tua causa personale e sii fedele* — poteva, direte, questo principio, essere di qualche utilità nel decidere da parte di Lee del suo problema personale in quel momento critico?

O, ancora, per prendere un problema che alcuni dei miei stessi studenti hanno più di una volta allegato, in vari casi, come quello la cui decisione mette alla prova la mia teoria della fedeltà: una giovane, dopo una completa educazione professionale moderna, intraprende una carriera che promette, non solo un successo mondano, ma un bene generale per la società in cui essa opera. Essa è sinceramente fedele alla sua professione, che è una professione benefica. Essa segnerà probabilmente una traccia in quel campo, se intende proseguire a percorrerlo. Frattanto, essa è fedele alla sua famiglia. E nella casa che essa ha lasciata, per attendere al suo lavoro, entra la malattia, forse la morte. I suoi fratelli e sorelle più giovani si trovano improvvisamente ad aver bisogno di cure quali essa può

prestare; ovvero la giovane famiglia di suo fratello o di sua sorella maggiori, per la morte del padre o della madre, sono ormai privi delle debite cure dei genitori. Come sorella maggiore, o come zia nubile, questa giovane potrebbe d'or innanzi dedicarsi ai doveri famigliari, ciò che sarebbe di grande importanza per gli orfani in parola. Ma questa consacrazione vorrebbe anche dire anni di completo assorbimento in questi doveri famigliari, e significherebbe anche un intero abbandono della professione cominciata con sì belle speranze e di tutto il bene che essa sarebbe ora quasi sicura di fare continuando a lavorare in quel campo.

Quali sono i dettami della coscienza? Come questa giovane risolverà il suo problema? Come deciderà tra queste fedeltà in conflitto? Essere fedele alla famiglia, ai bisogni dei fratelli, delle sorelle, dei nipoti, certamente costituisce la consacrazione d'un *io* ad una causa. Ma essere fedele alla professione da lei scelta, che, in questo caso, non è una semplice speranza, ma è già un'impresa efficace e fortunata, non costituisce forse, altresì, la fedeltà ad una causa? E il principio: *sii fedele alla fedeltà*, decide forse quale di queste due cause è per la giovane quella che si deve servire?

Questi due casi di coscienza possono essere esempi d'un'ampia sfera d'un conflitto di fedeltà. E ora voi chiederete: a che giova il nostro principio per decidere tali casi?

VII

Rispondo immediatamente mettendo in rilievo il fatto che il precetto: *sii fedele alla fedeltà*, implica due caratteri della condotta fedele, che sono, a mio

avviso, inseparabili. Il primo carattere è la decisione da parte dell'agente morale fedele. Il secondo carattere è la costanza alle decisioni fedeli una volta prese, in quanto la conoscenza posteriore non vieti chiaramente di continuare tale costanza. Permettetemi di indicare ciò che intendo per questi due caratteri.

La fedeltà alla fedeltà non è mai un semplice pio desiderio. Essa è consacrazione personale. Questa consacrazione si manifesta con l'azione, non con meri sentimenti. La fedeltà alla fedeltà, per conseguenza, esige la scelta di qualche determinato modo d'azione. E questo modo d'azione implica, nei casi critici, qualche nuova scelta d'una causa personale, mediante cui l'agente fedele intraprende a servire d'or innanzi, come meglio può, la causa generale della fedeltà dell'umanità. Ora, la scelta speciale che io faccio della mia causa personale è sempre fallibile. Poichè, io non posso mai sapere con certezza se non che, se fossi più saggio, scorgerei meglio che ora non scorga il modo con cui potrei servire la fedeltà universale. Così, se io voglio essere fedele alla fedeltà diventando un impiegato fedele, o una guardia notturna, o il guardiano d'un faro, non posso mai sapere se non che, in qualche altra missione, avrei potuto far meglio. Ora non fa parte del precetto: *sii fedele alla fedeltà*, di dirmi, o pretendere di dirmi, quale è la mia più efficace vocazione. I dubbi intorno a questo argomento non sono sin qui dubbi morali. Sono semplici espressioni della mia generale ignoranza intorno al mondo e alle mie facoltà. Se veramente mi accade di venir a conoscere che non posseggo le doti per far bene l'impiegato o la guardia notturna, il precetto circa la fedeltà mi dice allora che sarebbe cosa infedele sprecare le mie doti in un'impresa per la quale sono così disadatto.

Se, di vari modi possibili per pormi all'opera di essere fedele alla fedeltà, la mia conoscenza presente mi dice già che uno di essi riuscirà certo, nel mio caso, meglio di tutti, allora, veramente, il principio generale della fedeltà esige che io non abbia occhi per vedere nè lingua per parlare se non conforme a quanto comanda questo miglior modo di servire la fedeltà. Ma, se al momento critico, non posso predire quale di due modi di servire la causa della fedeltà alla fedeltà condurrà al più completo successo nel servirla, il principio generale non può certo dirmi quale scegliere di questi due modi.

E, ciò non di meno, il principio non mi abbandona, neppure nel momento della mia più grande ignoranza. Esso è ancora la mia guida. Perchè esso si trasforma ora nel principio: *abbi una causa; scegli la tua causa; sii deciso*. In questa forma il principio è precisamente altrettanto pratico quanto sarebbe se la mia conoscenza del mondo e delle mie facoltà fosse infallibile. Giacchè, esso vieta la codardia; vieta l'esitazione oltre quel punto in cui si può ancora attendersi che, al presente, una ulteriore riflessione getti nuova luce sulla situazione. Esso mi vieta di fare la parte di Amleto. Esso esige che io, con spirito fedele e alla luce di tutto ciò che ora so, scelga e proceda all'azione, non come chi si crede onnisciente, ma come chi sa che il solo mezzo per essere fedele è di agire fedelmente, per quanto si agisca ignorando.

Esposto altrimenti, il caso è questo. Io esito al momento critico tra cause che si trovano in conflitto. Per il fine della fedeltà, alla fedeltà quale delle due speciali cause in conflitto mi porrò io a servire d'or innanzi? Questo è il mio problema. Se sapessi quale sarà per essere il risultato, potrei tosto facilmente scegliere. Ma ignoro il risultato. E in quanto lo ignoro

non posso veramente dire quale sia da scegliere. Ma in un rispetto, io sono, ciò non ostante, già impegnato. Mi son già messo ad essere fedele alla fedeltà. E, in quanto ciò è, posseggo, adunque, già la mia causa. Se così è, peraltro, io non ho occhi per vedere nè lingua per parlare se non conforme quanto questa mia somma causa comanda. Ora, che cosa comanda questa mia somma causa, la fedeltà alla fedeltà? Essa comanda, semplicemente, ma imperativamente che, poichè io devo servirla, e poichè in questo momento critico, il mio servizio deve ridursi a prendere la forma d'una scelta tra delle fedeltà, io sceglierò, pur nella mia ignoranza, quale forma il mio servizio deve quindi innanzi prendere. Il punto in cui devo fare questa scelta è determinato dal fatto ovvio che, dopo una certa attesa per venir in chiaro meglio che posso, raggiungo sempre l'istante in cui un'ulteriore indecisione costituirebbe di per sè una specie di decisione — la decisione, cioè, di non far niente, e quindi non prestare servizio di sorta. Questa decisione di non far niente è vietata dalla mia fedeltà alla fedeltà; e perciò il mio principio mi dice chiaramente, dopo che il caso è stato convenientemente considerato: *Decidi, conoscendo, se puoi, ignorando, se devi, ma in ogni caso decidi, e non aver paura.*

Il dovere della decisione relativamente alla propria fedeltà è in tal guisa fondato su considerazioni analoghe a quella cui ha dato rilievo il prof. James, nel parlare di certi problemi circa la fede, nel suo giustamente celebre saggio sulla *Volontà di credere* (*Will to believe*). Appena un'ulteriore indecisione si risolverebbe praticamente nella decisione di non far nulla — e quindi significherebbe il venir meno alla fedeltà — allora, *decidi immediatamente.* Questo è il solo atto retto. Se non puoi decidere conoscendo,

tendi l'arco della tua volontà, e decidi ignorando. Perchè, il servire ignorando — che tuttavia conosce sè stesso come un volontario tentativo di servire la causa della fedeltà universale — è meglio del rifiutarsi, conoscendo, a intraprendere servizio di sorta. Il dovere di decidere è, in tali casi, appunto quello su cui il nostro principio insiste.

La decisione, però, è priva di significato a meno che non sia seguita da una fedeltà persistentemente attiva. L'aver abbandonato l'*io* alla speciale causa scelta, la fedeltà, precisamente in quanto fedeltà alla fedeltà, vi vieta di distruggere l'unità dei vostri stessi propositi e di porre innanzi ai vostri simili il modello dell'infedeltà, distornandovi dalla causa una volta scelta, a meno che un posteriore aumento di conoscenza non faccia veramente manifesto che un ulteriore servizio di quella causa speciale implicherebbe quindi innanzi un'indiscutibile infedeltà alla fedeltà universale. La costanza alla causa una volta scelta è un aspetto della completa consacrazione dell'*io* alla causa della fedeltà universale, altrettanto ovvio quanto la decisione.

Solo un aumento di conoscenza il quale renda evidente che la causa speciale già scelta è una causa indegna, infedele alla fedeltà universale — solo un tale aumento di conoscenza può dispensare dalla costanza alla causa scelta una volta. In breve, la scelta d'una speciale causa personale è una specie di matrimonio etico con questa causa, tranne che il dovere di scegliere qualche causa personale è dovere d'ognuno, mentre non è dovere d'ognuno il matrimonio. Il matrimonio con la vostra causa non deve essere sciolto a meno che non divenga indiscutibilmente evidente che la continuazione di questo matrimonio implica la positiva infedeltà alla causa della fedeltà universale.

Ma, come ogni altro matrimonio, così quello di ciascuno *io* con la causa personale da lui scelta viene contratto ignorando le conseguenze. Decidi, adunque, nel caso critico, e « abbandonando tutti gli altri, attaccati alla tua causa ». Soltanto così puoi essere fedele alla fedeltà.

Se appena considerate la questione in questo modo, non potete supporre che il nostro principio avrebbe lasciato senza guida, sia il futuro generale Lee, sia la nostra immaginata giovane professionista. Esso direbbe: guarda prima l'intera situazione. Considerala attentamente. Vedi, in quanto è possibile, se puoi predire le conseguenze che il tuo atto implicherà rispetto alla fedeltà generale. Se, dopo tali considerazioni, rimani ancora nell'ignoranza di fatti che possano deciderti, volgi allora lo sguardo alla tua più alta fedeltà; tieni l'occhio fisso alla causa della fedeltà universale. Rammenta come le persone fedeli si sono sempre comportate. E allora mettiti con gli occhi e con la voce più completamente che puoi al servizio di quella causa, eccita al loro massimo vigore tutti i sensi di fedeltà del tuo *io*, quali ora esistono in te; e indi decidi fermamente e liberamente. D'or innanzi appartieni con tutta la tua mente, con tutta la tua anima, con tutta la tua forza, coraggiosamente e fedelmente, alla causa personale da te scelta finchè l'esito sia deciso, o finchè tu conosca positivamente che quella causa non può più a lungo essere servita senza infedeltà. Agisci così, e sarai moralmente nel giusto.

Ora, così fu che agì Lee. E così anzi fu che tutti gli uomini fedeli dei nostri eserciti del Nord agirono. Ed oggi noi sappiamo come esistesse veramente la fedeltà alla fedeltà da entrambi i lati e come tutti gli uomini in tal guisa fedeli realmente servissero

l'unica causa della nazione ora unita. Essi, del Nord e del Sud, sparsero fedelmente il loro sangue onde noi potessimo essere liberi della soma di odio e di orrore che su loro gravava. Precisamente tale sarebbe la scelta che la giovane del nostro esempio ipotetico farebbe. È assolutamente vano che un altro le dica ciò che essa deve scegliere, se la professione o la famiglia. Ma sarebbe ugualmente vano e costituirebbe un insulto alla fedeltà, dirle leggermente: fa come ti piace. Si può dirle: ciascuna di queste vite — la vita del servire con successo ad una professione, o la vita della consacrazione ai doveri di sorella o di zia — ciascuna, se fedelmente vissuta, costituisce veramente una vita piena. Nessuno deve chiedere una sorte più beata di quella costituita da ciascuna di queste vite — per quanto possa essere oscura la fatica famigliare dell'una, per quanto il successo mondano dell'altra possa addimostrarsi angustiato da affanni, o per quanto entrambe si presentino in previsione laboriose — fin tanto che l'una e l'altra sia vissuta con piena devozione. Poichè nessuno possiede o può ottenere, alcunchè di meglio della fedeltà. Ma solo una di quelle vite può essere vissuta. Nessun mortale sa quale sia migliore per il nostro mondo. Con tutto il tuo cuore, in nome della fedeltà universale, scegli. Così ti sentirai moralmente in regola con te stesso.

Ora, se questo concetto dell'applicazione del nostro precetto è giusto, voi vedete come il nostro principio faccia ragione a quel misterioso e personale aspetto della coscienza su cui il senso comune insiste. Una scelta fedele, come quella che ho descritta, esige, naturalmente, la volontà, la decisione cosciente dell'agente. Essa chiama anche a raccolta tutti gli istinti più o meno inconsciamente presenti, gli interessi,

le affezioni, gli abiti socialmente formati dell'agente, e quanto altro si raccoglie nell'unità di ciascun *io* individuale. La fedeltà, come abbiamo di continuo veduto, è una devozione volontaria. Poichè è volontaria, implica la scelta cosciente. Poichè è devozione, implica tutto il mistero di scoprire che una qualche causa ci eccita, ci affascina, si ripercuote attraverso tutto il nostro essere, ci possiede. È un fatto che le decisioni critiche riguardo alla direzione della nostra fedeltà possono essere determinate dalla nostra scelta. È anche un fatto che la fedeltà implica più che una semplice scelta cosciente. Essa implica quella risposta della nostra intera natura, cosciente e incosciente, che rende la fedeltà tanto preziosa. Ora, questa risposta dell'intera natura dell'*io*, quando il risultato ne è una decisione morale, è ciò che il senso comune ha presente quando considera le nostre decisioni morali come dovute alla nostra coscienza, ma considera la nostra coscienza come un *io* misterioso, più alto o più profondo.

In linea di fatto, la coscienza è l'ideale dell'*io* che giunge alla consapevolezza come un comando attuale. Esso dice: *sii fedele*. Se si chiede: *fedele a che cosa?*, la coscienza, che l'intera nostra personale risposta ha risvegliato all'esigenza dell'umanità, replica: *sii fedele alla fedeltà*. Se, dopo di ciò, varie fedeltà sembrano in conflitto, la coscienza dice: *decidi*. Se si chiede: *come decidere?* la coscienza incalza ulteriormente: *decidi come io, tua coscienza, espressione ideale dell'intera tua natura personale, cosciente ed incosciente, scorgo essere il meglio*. Se si persiste: *ma tu ed io possiamo essere in errore*, l'ultima parola della coscienza è: *noi siamo fallibili, ma possiamo essere decisi e costanti; e questa è fedeltà*.

CONFERENZA QUINTA

ALCUNI PROBLEMI AMERICANI NEL LORO RAPPORTO CON LA FEDELTA'

Nella filosofia della fedeltà, di cui le conferenze precedenti contengono l'esposizione generale, ho fatto uno sforzo per conciliare la concezione della fedeltà con quella d'un individualismo razionale e morale. Ad ogni individualista etico ho detto: nella fedeltà soltanto i fini ragionevoli del vostro individualismo trovano il loro adempimento. Se volete avere la vera libertà, cercatela nella fedeltà. Se volete ottenere l'espressione di voi stessi, la spiritualità, l'autonomia morale, solo la fedeltà può darvi questi beni. Ma ho del pari insistito nell'interpretare la fedeltà in termini che accentuano l'importanza della scelta individuale di quella causa personale a cui si deve essere fedeli. Questa sera, nel venire all'applicazione della nostra filosofia della fedeltà ad alcuni notissimi problemi americani, è importante per noi di avere in mente, fin da bel principio, questa sintesi di individualismo e di fedeltà che costituisce tutta la nostra dottrina etica.

I

Il concetto tradizionale di fedeltà ha associato, nella mente della maggior parte di voi, quella parola con le situazioni morali nelle quali, tutte le cause

a cui si deve essere fedeli, sono predeterminate per l'individuo, senza il suo consenso, da qualche esterno potere sociale. La fedeltà, così concepita, appare essere opposta alla libertà individuale. Ma nella nostra filosofia della fedeltà vi è una sola causa, che è razionalmente e assolutamente determinata per l'individuo come la causa giusta per lui e per ogni altro; e questa è la causa generale definita con la frase *fedeltà alla fedeltà*. Il modo con cui ogni uomo deve mostrare la sua fedeltà alla fedeltà è, tuttavia, nella nostra filosofia della fedeltà, qualcosa che varia indefinitamente secondo l'individuo e che non può mai essere determinato con precisione eccetto che da e mediante il suo assentimento personale. Io posso essere fedele alla fedeltà soltanto alla mia maniera e col servire il mio speciale sistema personale di cause. Quale ampia sfera di morale libertà di coscienza questo fatto mi conceda, cominciamo a vederlo l'altra volta. Allo scopo di rendere questo fatto ancora più chiaro, riassumiamo una nuova volta il nostro codice morale e in ordine diverso da quello che l'altra volta abbiamo usato.

Secondo la nostra filosofia della fedeltà espone la cosa, la legge morale è la seguente: 1°) sii fedele; 2°) a tal fine abbi una causa speciale o un sistema di cause che costituiscano il tuo personale obbietto di fedeltà, il tuo compito nella vita; 3°) scegli questa causa, in primo luogo, da te stesso, ma con decisione, e, in quanto lo permette il principio generale di fedeltà, rimani costante a questa causa scelta, finchè l'opera che puoi fare per essa è compiuta; e 4°) il principio generale di fedeltà a cui tutte le scelte speciali delle cause d'un individuo sono sottoposte è: sii fedele alla fedeltà; vale a dire fa ciò che puoi per produrre un massimo di servizi consacrati alle

cause, un massimo di fedeltà, la maggior quantità possibile di *io* che scelgano e servano obbiettivi convenienti di fedeltà.

Dal punto di vista di questa formulazione della legge morale, siamo tutti in fallo quando non abbiamo una causa qualunque a cui essere fedeli. Se tu sei un individualista nel senso che non sei fedele a niente, tradisci certamente il tuo dovere. Di più, allo scopo di essere comunque fedeli, la causa a cui si è fedeli deve implicare l'unione di varie persone per mezzo di qualche vincolo sociale, che ha in un certo aspetto un carattere impersonale o superindividuale, come pure presenta un'attrattiva personale distinta per ciascuna delle persone interessate.

D'altro lato, la mia formulazione del principio morale ci concede un diritto grandemente limitato di giudicare quali sono le cause a cui ognuno dei nostri simili deve consacrare sè stesso. Avendo definito, come ho fatto, la fedeltà, quale consacrazione ad una causa esteriore all'*io* particolare e pure scelta da questo *io* individuale come sua propria causa; avendo indicato il carattere generale che deve possedere una tal causa allo scopo di essere degna — vale a dire, avendo mostrato che essa deve implicare la ricordata unione di interessi personali e impersonali; avendo, per di più, asserito che ogni fedeltà rettamente scelta è guidata dall'intento di non imprendere una non necessaria distruzione della fedeltà degli altri, ma è ispirata dalla fedeltà alla fedeltà, e cerca quindi, come meglio può l'individuo fedele, di promuovere la fedeltà quale bene comune per tutta l'umanità — avendo detto tutto questo, io devo, dal mio punto di vista, lasciare all'individuo la decisione circa la scelta della causa o delle cause a cui egli è fedele, scelta sottoposta soltanto a quelle

ricordate condizioni. Io ho ben poco diritto di giudicare, tranne che mediante la più esplicita espressione dello scopo dei miei simili, se essi sono o no realmente fedeli nel senso della mia definizione.

Posso dire di una data persona che io non capisco a quale causa sia fedele. Ma posso affermare che essa è infedele solo quando so a quale causa essa ha dato sè stessa, e ciò che essa ha fatto per tradire la fedeltà da lei scelta. O ancora, posso giudicare che essa manca di fedeltà se rende ciò perfettamente evidente coi suoi atti o con la sua confessione di non aver scelto causa alcuna. Se essa è indiscutibilmente fedele a qualche cosa, al suo paese o alla sua professione, o alla sua famiglia, io posso criticare la sua manifestazione di fedeltà, in quanto scorga chiaramente che essa coinvolge quella persona in attacchi non necessari alla fedeltà degli altri o alla loro maniera di essere fedeli. Così, ogni aggressione personale non necessaria a quelli che comunemente chiamiamo i diritti di altri individui, è esclusa dalla mia formula, semplicemente perchè, nel caso che io privi i miei simili della loro proprietà, della loro vita o della loro integrità fisica, tolgo ad essi i soli mezzi coi quali possono esprimere in modo pratico quella qualunque fedeltà che posseggono. Di conseguenza, tale aggressione, a meno che sia necessaria, implica l'infedeltà alla fedeltà generale dell'umanità, è un delitto contro l'umanità tutta quanta, ed è incompatibile con qualsiasi forma di fedeltà. Tale è la sfera di giudizio che noi abbiamo diritto di usare nelle nostre valutazioni morali degli altri. La sfera così indicata è, come ho insistito a dire, abbastanza larga per concederci di definire tutti i principi speciali, razionalmente sostenibili, riguardanti gli atti giusti ed ingiusti. L'omicidio, la menzogna,

la maldicenza, l'inciviltà, sono, da questo punto di vista, semplicemente forme d'infedeltà.

Ma il mio diritto di giudicare le scelte dei miei simili è in tal guisa assai nettamente limitato. Non posso dire che essi siano infedeli perchè la loro causa personale non è la mia, o perchè io non sento alcuna simpatia per gli obbietti, a cui essi hanno consacrato sè medesimi. Non ho il diritto di chiamarli infedeli perchè mi pare che, se facessi quel che essi fanno, sarei veramente infedele alle cause che io accetto. Non posso giudicare che un uomo sia senza un obbietto di fedeltà, semplicemente perchè non intendo qual sia l'obbietto al quale egli attende. Posso considerare la sua causa come troppo ristretta se scorgo chiaramente che egli potrebbe rendere alla causa della fedeltà universale un servizio migliore che non renda. Ma quando osservo quanto anche i più ordinari ed umili tra gli uomini fedeli contribuiscono talvolta inconsapevolmente ad aiutare altri a trar vantaggio dal contagio della loro fedeltà e dall'esempio della loro costanza, devo essere cauto nel giudicare troppo ristretta la causa di un altro uomo. Voi non potete facilmente porre dei limiti alle occupazioni che per la scelta sincera di taluno possono diventare espressioni di verace fedeltà. L'individuo fedele può vivere per gran parte solo, o principalmente in società. La sua vita può essere spesa nell'ufficio o nello studio, ovvero nella bottega o nel campo; in esplorazioni artiche, nella filantropia, in un laboratorio. Eppure, la vera forma e il vero spirito della fedeltà e della fedeltà alla fedeltà, quanto appena voi abbiate una reale comprensione dei fini dell'*io* che è in discussione, è universale e non suscettibile d'equivoci.

Io esito, perciò, a decidere riguardo a un'altra

persona anche la questione circa il modo con cui devono essere usate le sue più naturali ed ovvie occasioni di fedeltà. È vero che la natura fornisce a noi tutti occasioni di fedeltà che sembra assurdo trascurare. La carità, come si dice, comincia da sè stessi. Ancora più evidentemente da sè stessi incomincia naturalmente la fedeltà. Quelli che trascurano del tutto i loro naturali vincoli famigliari probabilmente per ciò saranno spesso persone infedeli. Pure la notissima frase circa l'odiare il padre e la madre in servizio di una causa universale, afferma paradossalmente una possibilità alla quale la storia dei primi martiri cristiani conferì più di una volta un'effettiva attuazione. Se il martire poteva strapparsi da tutti i vincoli famigliari pel fedele servizio della sua religione, non è lecito attentarsi di determinare per un'altra persona a quale punto esattamente la trascuranza d'un'occasione di fedeltà naturalmente presente divenga un incidente inevitabile nella scelta della fedeltà da essa fatta. La natura, in sostanza, ci fornisce semplicemente le nostre occasioni per essere fedeli. Alcune di esse devono venir usate. Nessuna può venire misconosciuta in guisa da accrescere deliberatamente con ciò l'infedeltà dell'umanità. Ma l'individuo conserva l'inalienabile dovere di decidere in che cosa risieda la sua propria fedeltà — dovere che nessuno, nemmeno il giudice più pio tra i suoi simili, può in vece sua eseguire o interamente giudicare. Pure il dovere di essere fedele alla fedeltà è assolutamente universale e inflessibile.

Come abbiamo altresì detto l'altra volta, poichè la costanza e la fedeltà sono veramente inseparabili, l'infrangere la fede una volta impegnata è sempre un atto infedele, a meno che la scoperta che l'intrapresa iniziale ci coinvolge nell'infedeltà alla causa

generale della fedeltà, esiga il mutamento. In tal guisa, il membro, sinora fedele, d'una banda di ladri, una volta ridestato, sarebbe tenuto dalla sua fedeltà all'umanità in generale nuovamente scoperta, a rompere il suo giuramento alla banda. Ma anche in questo caso, dovrebbe ancora a coloro che gli furono compagni nel precedente servizio ad una fede, una sorta di fedeltà, che non dovrebbe loro se non fosse mai stato membro della banda. Il suo dovere verso i suoi vecchi compagni verrebbe a cangiare per opera della sua nuova conoscenza. Ma egli non potrebbe mai disconoscere la sua precedente fedeltà e non sarebbe mai sciolto dall'obbligo peculiare verso i già suoi compagni — l'obbligo di aiutarli a compiere un servizio all'umanità più alto di quello da essi sino allora raggiunto.

Vedete come, da questo punto di vista, le esigenze dello spirito di fedeltà siano in un certo senso pienamente severe e inflessibili, mentre in un altro senso esse sono e devono essere suscettibili d'una grande libertà d'interpretazione. Nel giudicare me stesso, nel decidere in qual modo io possa essere meglio fedele alla fedeltà, nel decidere quali siano le cause speciali mediante cui io devo estrinsecare la mia fedeltà, nel giudicare se il mio atto sia giustificato dalla mia fedeltà — da tutti questi rispetti, devo, almeno in massima, essere con me stesso interamente rigido. A mano a mano che la mia conoscenza aumenta apprenderò meglio come essere fedele. Apprenderò a servire nuove cause, a ritirarmi da vani tentativi d'un servizio di cui sono incapace, e, in generale, a servire meglio la causa. Ma a ciascun punto della mia scelta, il mio obbligo di essere fedele, di avere una causa, di non avere, riguardo ai fini della condotta volontaria, nè occhi, nè orecchi, nè

voce, se non nel senso che questa causa ordina — quest'obbligo è assoluto. Non posso esentarmi da ciò senza tradire il mio stesso fine. Posso dormire od essere ozioso, ma precisamente in quanto un tale rilassamento mi prepara all'azione. Posso divertirmi, ma perchè il divertimento è esso pure il preliminare necessario o l'accompagnamento del servizio fedele. Posso cercare il mio vantaggio particolare, ma solo in quanto, poichè io sono uno stromento della mia causa, è veramente mio dovere ed è cosa conforme alla mia fedeltà, il fornire alla mia causa uno stromento efficace. Ma rimane il principio generale: operoso od ozioso, addormentato o sveglio, allegro o triste, pieno di pensieri o apparentemente libero da cure, nei momenti di indagine critica o quando mi trovo impegnato nella occupazione consuetudinaria più meccanica, in quanto la mia volontà può determinare ciò che sono, devo essere quello che la mia fedeltà esige che io sia. E in quanto ciò avviene la mia vita volontaria è, dal mio punto di vista, materia di giudizi in massima perfettamente determinati.

Profondamente diverso deve essere il mio giudizio nel caso di valutazione della fedeltà dei miei simili. I compiti dell'umanità non sono soltanto comuni, ma altresì individuali. Finchè voi siete sicuri della vostra fedeltà e non rompete la vostra fede, io non posso giudicare che voi siate realmente infedeli. Posso solo giudicare in qualche rispetto se la vostra fedeltà sia o non sia illuminata, abbia o non abbia buon esito, si trovi o no in conflitto non necessario con la fedeltà degli altri. Devo essere assai circospetto nel decidere ciò che le fedeltà degli altri esigono da loro. Ma questo so certamente che se un uomo non ha compiuto da per sè la scelta della

causa cui serve, egli non è ancora pervenuto al suo *io* razionale, nè ha ancora scoperto il suo còmpito come agente morale.

II

Tali sono i nostri risultati generali riguardo la natura della fedeltà come principio etico. Questa completa sintesi della fedeltà con un individualismo razionale dev'essere tenuta presente nel momento in cui tentiamo una certa applicazione pratica di questi principî ai problemi della nostra attuale vita americana. Se in quanto precede esiste qualche verità, allora il nostro concetto ci aiuta in modo speciale a cercar di determinare che cosa soprattutto ci occorre nella vita sociale d'una democrazia e quali mezzi abbiamo per far qualche cosa onde soddisfare i bisogni morali della nostra società americana, lasciando intatte le libertà popolari.

Libertà senza fedeltà! — Di qual valore, se i principî precedenti sono giusti, sarebbe essa per un popolo? Eppure se richiamate alla mente la protesta del mio giovine amico figlio dell'immigrante russo, citata in una precedente conferenza, vi si affaccia tosto la grande impresa che sta ora dinanzi al nostro popolo americano, — l'impresa di apprendere a milioni d'uomini di nascita e discendenza straniera ad avere di continuo in mente il valore della fedeltà; l'impresa, altresì, di mantenere la nostra stessa fedeltà intatta in presenza di quelle enormi complicazioni della vita sociale che la vastità del nostro paese e il numero dei nostri immigranti stranieri accrescono costantemente. Il problema ora in discussione non è semplicemente il problema di istruire nei doveri di cittadinanza coloro pei quali il nostro paese è nuovo,

e neppure di risvegliare e conservare il patriottismo. È il problema di tener vivo quello che noi sappiamo ora essere il principio centrico della vita morale in una popolazione che si altera continuamente per nuovi arrivi e a cui i grandi cambiamenti sociali non concedono un assetto stabile.

Se ricordate quanto fu detto nella nostra prima conferenza riguardo all'individualismo moderno in generale, scorgerete anche che il problema della nostra immigrazione americana è soltanto uno degli aspetti del bisogno universale di luce morale, bisogno caratteristico del nostro tempo. Si è tentati di applicare le grandi parole di Lincoln e di dire che in tutte le nazioni, ma particolarmente in America, abbiamo bisogno di lavorare insieme allo scopo che la fedeltà del popolo, mediante il popolo, e per il popolo, non perisca sulla terra.

Non già, veramente, che la gente fedele non si trovi più, frequentemente, fra noi. I fedeli che vivono e muoiono con fedeltà, in quella misura in cui la conoscono, non sono veramente ancora diventati rari. La fedeltà della gente comune è precisamente il tesoro morale più prezioso del nostro mondo. Ma i pericoli morali della nostra civiltà americana sono di due sorte. In primo luogo, la fedeltà non tiene un posto abbastanza elevato tra i nostri espliciti ideali sociali in America. Essa è troppo lasciata ai cuori sinceri degli oscuri. Non si dà ad essa il sufficiente rilievo. La nostra letteratura popolare, troppo spesso la ignora o la rappresenta a sproposito. Questo è uno dei pericoli, giacchè ciò significa che la fedeltà è troppo spesso scoraggiata e avvilita, anzichè glorificata e onorata. E nel corso del tempo, questa tendenza, se non vien repressa, condurrà ad un grande decremento di fedeltà. Il secondo pericolo

sta nel fatto che quando la fedeltà viene veramente messa in vista e glorificata, la si concepisce troppo di rado come tale da implicare razionalmente la fedeltà alla fedeltà universale. In conseguenza noi pensiamo troppo sovente alla fedeltà come a una virtù bellicosa e intollerante, e non come allo spirito della pace universale. La fedeltà illuminata, come abbiamo ora appreso, vuol dire non far torto alla fedeltà d'alcuno. Essa è in guerra soltanto con l'infedeltà, e la sua guerra, a meno che la necessità non costringa, è soltanto una guerra spirituale. Essa non promuove gli odi di classe; non riconosce nulla di ragionevole nei pregiudizi di razza, e considera tutte le razze umane come una sola nel loro bisogno di fedeltà. Ignora i reciproci malintesi. Ama i suoi, dovunque i suoi, cioè i fedeli, si trovino sulla terra. La fedeltà illuminata non si compiace dei grandi eserciti o delle grandi armate pel fine che hanno per sè stessi. Se li ammette, li considera semplicemente come transeunti calamità necessarie. Non trova alcun piacere nelle prodezze nazionali se non in quanto queste significano un promovimento della fedeltà universale. E considera lo spirito guerresco — che nella nostra prima conferenza abbiamo usato come esempio di fedeltà — nella migliore ipotesi quale un risultato della necessità o altrimenti della fedeltà non illuminata, e nella peggiore ipotesi una delle più malvage tra le infedeltà alla fedeltà universale.

Ora, è precisamente questa forma di fedeltà illuminata, questa concezione della fedeltà alla fedeltà, che abbiamo soprattutto bisogno sia insegnata al nostro popolo americano — insegnata apertamente, esplicitamente — eppure, non già insegnata, in generale, col metodo, ora troppo comune, di infiammantì attacchi al malvagio, nè col semplice spiegamento

di forza sociale o politica, nè col porre le classi contro le classi, nè con una glorificazione del mero potere, nè facendo semplicemente appello al fervore patriottico, ma confuso. Ci occorre una fedeltà alla fedeltà insegnata coll'aiutare molti ad essere fedeli alle loro cause speciali, e col mostrar loro che la fedeltà è un prezioso bene comune umano e che non può mai essere un bene nuocere alla fedeltà di chicchessia, se non in difesa necessaria della nostra stessa fedeltà.

III

Dal punto di vista del precedente dibattito, se volete fare del vostro meglio per insegnare la fedeltà, non più ai singoli individui, ma alle grandi masse di popolo, masse quali la nostra intera nazione — dovete fare queste tre cose: 1^o) Aiutarle a procurarsi e a conservare quei poteri e quelle doti fisiche e mentali che sono condizioni necessarie per l'esercizio della fedeltà. 2^o) Procacciare ad esse molteplici occasioni di essere fedeli, vale a dire, (nel senso più elevato) imprese razionali che possano essere fedelmente portate a compimento; assicurar loro, se è possibile, che le condizioni, le quali conducono al conflitto delle varie forme di fedeltà, siano ridotte al minimo; e fornir loro varietà d'occasioni per acquistare l'esperienza sociale del valore della fedeltà. 3^o) Mostrare esplicitamente ad esse che la fedeltà è il massimo dei beni umani e che la fedeltà alla fedeltà è il coronamento e il significato reale di ogni fedeltà.

Aiutare il popolo a raggiungere e conservare le sue facoltà implica evidentemente quel genere di cura della salute pubblica, quella forma di educazione generale d'intelligenza, quella specie di protezione

e di assistenza, che i nostri filantropi, i nostri predicatori e la gente che si occupa della pubblica cosa, considerano tanto importante. Non v'è dubbio che nella nostra moderna vita americana, il nostro ordine sociale offre a un gran numero di persone quella cura, assistenza e protezione, di cui mancavano i precedenti stadi della civiltà. Ma l'altra parte del compito di provvedere al nostro popolo mezzi di avanzamento etico, la parte che riguarda il fargli conoscere ciò che è la fedeltà, questa parte di ciò che dobbiamo fare per promuovere il progresso morale del nostro popolo, è attualmente compiuta in modo assai imperfetto.

Con la prosperità — possiamo benissimo ammetterlo — la simpatia, la benevolenza, lo spirito pubblico, anche quella filantropia più razionale che mira non soltanto ad alleviare le sofferenze, ma a migliorare le forze reali di coloro che cerchiamo di aiutare, tutte queste cose sono andate prendendo, negli ultimi decenni, un posto sempre più alto nella parte migliore della nostra civiltà. Eppure io insisto nel dire che, appunto come la prosperità non è virtù, nè la forza è moralità, così la carità pubblica ed anche la tendenza a educare il popolo, a renderlo più intelligente, a dargli nuove forze, tutte queste disposizioni sono insufficienti ad assicurare la retta educazione morale del nostro popolo o l'effettivo promuovimento della vita ideale in mezzo ad esso.

Ciò che abbisogna agli uomini implica l'occasione della fedeltà. E tale occasione essi ottengono specialmente mediante la presentazione di obbiettivi a cui possano essere fedeli. Se volete educare un uomo ad una vita buona, dovete veramente fare quanto potete per procurargli la salute e l'energia. E fate qualche cosa per lui quando, coll'esempio e col precetto,

incoraggiate in lui la simpatia, lo spirito pubblico, l'amabilità, l'attività. Ma la benevolenza, la simpatia, ciò che ad alcuni piace chiamare altruismo — tutte queste cose sono semplici frammenti di bontà, semplici aspetti della vita informata al dovere. Ciò che occorre è la fedeltà. Frattanto, giacchè la fedeltà è una virtù così plastica, giacchè la scelta degli obbiettivi di fedeltà deve così largamente variare da individuo ad individuo, e giacchè, soprattutto, non si può mai costringere taluno ad essere fedele, ma si può solo mostrargli le occasioni di fedeltà e insegnargli col l'esempio e col precetto ciò che è la fedeltà, il grande bisogno d'una civiltà superiore è una grande varietà d'occasioni di fedeltà individuale e di indicazioni relativamente al punto quali forme di fedeltà siano possibili.

Ora, non intendo, neppure per un momento, disconoscere il fatto che ogni civiltà superiore, e naturalmente la nostra, presenta a qualsiasi persona intelligente numerose occasioni per essere fedele. Ma ciò che io devo mettere in vista nella nostra attuale vita americana si è che le condizioni della nostra civiltà non ci fanno diventare in modo retto coscienti delle nostre occasioni di fedeltà, cosicchè in misura di gran lunga troppo scarsa si ricorda ad una grande massa del nostro popolo quali possibilità di fedeltà possenga o che cosa sia la fedeltà. Frattanto, la nostra prosperità e la nostra grandezza nazionale ci coinvolgono in parecchie nuove tentazioni d'infedeltà e distraggono troppo le nostre menti dall'indugiarsi sull'aspetto fedele della vita; sicchè nel momento stesso in cui la nostra filantropia cresce, in cui le nostre simpatie sono costantemente ridestate mediante la stampa, il dramma, e la sensibilità della nostra vita sociale in generale, la nostra educazione alla

fedeltà decade. I nostri giovani crescono con gran parte della loro attenzione fissa sul successo personale, ed anche con una buona misura di educazione ai sentimenti di simpatia; ma posseggono una conoscenza, sia pratica che teorica, di gran lunga troppo scarsa, di ciò che significhi la fedeltà.

IV

La prima occasione naturale di fedeltà è fornita dai legami di famiglia. Tutti sappiamo come alcune delle condizioni della nostra civiltà tendano, presso grandi masse del nostro popolo, a una nuova interpretazione dei legami di famiglia, secondo la quale la fedeltà familiare ha una parte assai minore che non avesse precedentemente nella vita della famiglia. Poichè la nostra famiglia moderna è meno patriarcale di quel che era una volta, i nostri figli fanno poco conto di certi doveri verso i loro genitori che la famiglia antica considerava come imperativi ed estolleva come ideali. Parecchi di noi preferiscono deliberatamente la perdita di certi risultati dei vincoli della famiglia patriarcale, e sono contenti che nella famiglia americana moderna le decisioni dei genitori circa le scelte matrimoniali dei figli siano tanto meno decisive di quel che non fossero un tempo. Molti insistono che altri rallentamenti dei vincoli familiari, quali quelli arrecati dalla legge sul divorzio e dalla pratica di esso, sono diretti verso un ragionevole riconoscimento degl'interessi individuali.

Non mi porrò a discutere per esteso tali argomenti. Ma questo posso dire senza esitazione: i legami di famiglia, in quanto sono naturali, costituiscono occasioni di fedeltà; in quanto sono deliberatamente scelti od ammessi, costituiscono casi della scelta d'una

fedeltà. Dal nostro punto di vista, perciò, essi devono essere giudicati come lo sono tutte le altre occasioni e forme di fedeltà. Che tali occasioni e forme mutino il loro carattere secondo muta la civiltà, è cosa inevitabile e non occorre che si costituisca un'osservanza superstiziosa riguardo a ciò che v'è d'arbitrario nei concetti tradizionali dell'autorità familiare. Ma, in sostanza, la fedeltà, e la devozione familiare, appartengono alle più preziose occasioni e ai casi più preziosi di fedeltà. L'infedeltà non può mai diventare una virtù, per quanto le vostre tradizioni intorno alle forme di fedeltà possano variare nei loro particolari esterni. Chiunque deliberatamente infrange il legame a cui egli è consacrato, perde l'occasione e la posizione di *io fedele*, e, con ciò, perde la cosa migliore che vi sia nel mondo morale. Nessun amore per l'individualismo può mai cancellare questo fatto. Noi abbiamo bisogno d'un maggior numero d'individui e d'un individualismo più razionale; ma il solo possibile uso etico di un individuo è quello che egli sia fedele. Egli non ha altro destino.

Quando un uomo avverte che i suoi vincoli attuali sono arbitrari o costituiscono un legame meccanico, egli talvolta dice che è irrazionale essere il semplice raggio di una ruota. Ora, un *io fedele*, è sempre qualche cosa di più del raggio d'una ruota. Ma, nella peggiore ipotesi, è ancor meglio esser un raggio nella ruota che un raggio fuori della ruota. E voi non formerete mai degli individui etici, nè amplierete le loro occasioni, semplicemente rompendo i legami. Per conseguenza, in quanto un mutamento nelle tradizioni familiari implica una perdita di occasioni e di forme di fedeltà, cui la tradizione soleva dare rilievo, il nostro nuovo ordine sociale perde una buona cosa. Scorgete voi attualmente proprio ciò che

sottentrerà nel suo posto? Se la famiglia patriarcale deve scomparire od essere profondamente alterata, certo noi con ciò non guadagneremo nulla, a meno che non ne risulti un nuovo tipo di famiglia, che faccia altrettanto largamente appello alle nostre affezioni umane e ai nostri istinti domestici quanto fecero sempre le vecchie forme.

Ma nella nostra presente vita americana i vincoli di famiglia si sono indeboliti, senza che si scoprisse alcun sostituto. Noi pertanto abbiamo perduto delle sicure occasioni di fedeltà.

Ora, come possiamo sperare di riguadagnare queste occasioni? Rispondo: possiamo riguadagnare qualche cosa di ciò che abbiamo perduto soltanto se noi di questo paese giungeremo ad avere innanzi a noi stessi e al nostro pubblico una nuova e trasformata concezione di ciò che sia la fedeltà. Le fedeltà del passato hanno perduto il loro significato per parecchi, semplicemente perchè molti hanno confuso la fedeltà con la pura schiavitù alla tradizione o con la pura rinuncia ai diritti e alle preferenze individuali. Costoro hanno dimenticato che ciò che fece della fedeltà un bene non fu mai la convenzione che si assunse di rinforzarla, ma fu sempre la dignità spirituale che risiede nell'essere fedele.

Circa ai diritti e alle preferenze individuali nessuno può mai appagare nè gli uni nè le altre, in piena misura, indipendentemente dalla fedeltà ai vincoli più stretti e duraturi che la vita dell'individuo in questione sia capace di accettare con sincera volontà. Si possono rompere legami già fedelmente accettati, nel caso, ma solo nel caso, che il mantenerli ulteriormente intatti implichi l'infedeltà alla causa universale della fedeltà. Quando questa ragione per rompere dei legami esiste, il romperli diviene

un dovere; e allora, veramente, la persistenza puramente convenzionale in quella che è diventata una falsa posizione, è per sè un fatto infedele. Ma non si possono mai rompere dei vincoli se non per amore di altri e più saldi vincoli. Nessuno può razionalmente dire: « La fedeltà non può più a lungo legarmi, perchè, nel più profondo della mia anima, sento che io voglio la mia libertà individuale ». Perchè, una simile esclamazione proviene dall'ignoranza di ciò che il più profondo dell'anima voglia realmente.

L'infedeltà è un suicidio morale. Molte povere creature umane sopravvivono a tutto ciò che nella vita presente può costituire il loro vero *io* — sopravvivono come un mero *specimen* psicologico ad ogni espressione umana della loro personalità morale, e ciò perchè non sono riuscite a notare che la loro fedeltà, in quanto e fino a che essa è stata loro propria, costituì il cuore stesso della loro personalità morale. Quando la fedeltà è stata una volta pienamente risvegliata, e poscia, non solamente ha errato, ma è morta, può, veramente, rimanere un ardore di vita assai turbinoso; come se una vela lacerata d'una nave che fece naufragio si agitatesse ancora nel vento. Ma non può rimanere la libertà dell'esistenza personale. Perchè la personalità morale che fu già fedele, e che poscia cercò ciecamente la libertà, è morta alla vista umana. Ciò che in tal caso rimane della cosiddetta vita è semplicemente un necrologio. Vi furono delle persone, che occupavano posizioni elevate, le quali hanno talvolta espresso il desiderio di leggere le proprie necrologie. Ma non val la pena di viverle.

Molti non riescono talvolta ad osservare questo fatto, parte perchè concepiscono la fedeltà come qualche cosa che la convenzione impone all'individuo,

e parte perchè concepiscono altresì la fedeltà, dove esiste, semplicemente come la relazione d'un individuo con altri individui. Entrambi questi modi di vedere sono, come sappiamo, errati. Nessuna convenzione può predeterminare, senza il mio libero consenso, la mia fedeltà personale. Ma poi, se io consento fedelmente, manifesto l'intenzione di essere fedele; do me stesso; sono per conseguenza l'*io* che in tal guisa ha ceduto sè stesso alla causa; e perciò l'infedeltà essenziale è per me un suicidio morale. Frattanto, nessun semplice individuo può tuttavia esser mai l'intero obbietto della mia fedeltà; perchè ad un altro essere individuale umano posso soltanto dire: « Per quanto sta in me io sarò fedele al *nostro* vincolo, alla *nostra* causa, alla *nostra* unione ». Per questa ragione i fedeli non sono mai semplici schiavi della convenzione, e, d'altro lato, essi non possono mai dirsi reciprocamente: « Poichè siamo ora diventati più o meno stanchi l'uno dell'altro, la nostra fedeltà cessa ». Stancarsi della causa a cui tutto il mio *io* si è una volta per sempre commesso significa veramente stancarsi di essere il mio *io* morale. Io non posso guadagnare la mia libertà per questa via. E nessun individuo, come individuo, è mai stato, e può mai essere, tutta la mia causa. La mia causa è sempre stata un vincolo, un'unione di vari individui in uno.

Ora, possono i nostri americani apprendere questa lezione in quanto essa è esemplificata dai vincoli famigliari? Possono arrivare a scorgere che la fedeltà non significa la schiavitù d'un individuo rispetto ad un altro, ma significa l'elevazione degli individui al grado di vere personalità in virtù della loro libera accettazione di cause durature, e in virtù del loro perenne servizio ai loro personali vincoli comuni?

Se questa lezione può essere appresa da quelle persone di spirito sincero che recentemente sono state condotte fuor di strada da una falsa forma di individualismo, allora, se veramente non distrikeremo del tutto i nostri problemi etici, semplificheremo però assai la nostra situazione morale. E un razionale individualismo rimarrà ancora nel nostro dominio. Come trattare l'infedele resta veramente un grave problema pratico. Ma noi non apprenderemo mai a risolvere questo problema se supponiamo che l'unico rimedio dell'infedeltà, o l'unica rivincita che possiamo prendere sull'infedele, stia in un nuovo atto di infedeltà, cioè in una mera affermazione della nostra libertà individuale. Educate il nostro popolo a conoscere come la fedeltà sia essenzialmente preziosa. In questo modo soltanto potete sperare di restituire alla famiglia, non già tutte le sue vecchie forme convenzionali, ma la sua vera dignità. Il problema, adunque, della salvezza della vita familiare della nostra nazione, si risolve nel problema generale del come educare il nostro popolo tutto quanto alla fedeltà.

V

La seconda grande occasione di fedeltà è fornita alla grande massa del nostro popolo dalle sue relazioni coi vari poteri ed istituzioni politiche, e generalmente con le nostre più ampie organizzazioni sociali. E qui noi ci imbattiamo, nell'America odierna, in molti indizi che la nostra vita sociale e politica forma attualmente una ben meschina scuola delle arti della fedeltà alla fedeltà.

Veramente, come ho replicatamente detto, la fedeltà esiste ancora tra noi. Quella preziosa gente ordinaria

ed oscura, che è fedele a ciò che capisce costituire delle cause degne, e, dall'altro lato, quegli uomini eminenti che servono volontariamente il pubblico bene e che in sì frequenti casi ci guidano ad opere buone — costoro, ci sono ancora, sino ad oggi, presso di noi. E nuove forme di fedeltà appaiono costantemente nella nostra vita sociale. I movimenti per le riforme, le associazioni operaie, le sette religiose, le organizzazioni di partito, sia buone che cattive, risvegliano in vari sensi la fedeltà d'un gran numero di persone. Pure queste speciali fedeltà non giungono a bene organizzarsi in tal forma da promuovere la fedeltà alla fedeltà. Fedeltà ristrette, accostò a forme irrazionali di individualismo e ad un cinico disprezzo per tutta la fedeltà — questo è ciò che troppo spesso scorgiamo nella vita del nostro paese. Perchè, là dove le fedeltà speciali sono nel nostro popolo sviluppate al massimo grado, troppo spesso esse prendono la forma di una fedeltà ad organizzazioni di partito, o a sette, o a classi sociali, reciprocamente ostili, a spese della fedeltà alla comunità o all'intero paese. Le associazioni operaie richiedono e coltivano la fedeltà dei loro membri; ma ciò fanno dando troppo spesso rilievo alla tesi che, allo scopo di essere fedeli alla loro classe sociale, o, in particolare alla loro associazione, gli operai devono non curarsi di certi doveri verso la comunità tutta quanta e verso la nazione — doveri che la fedeltà alla fedeltà sembra evidentemente richiedere. E la fedeltà di partito viene ad essere da politicanti corrotti abusata a danno dello Stato. Perciò la fedeltà a speciali organizzazioni, quali le associazioni operaie, viene ad essere mal diretta da quei capi che sono infedeli, finchè ne riesce posto a repentaglio il benessere dell'intero ordine sociale.

Il risultato ne è che da molti dei nostri critici della società e da molti di quei partigiani dell'individualismo etico le cui varie opinioni abbiamo esaminato nella seconda conferenza, si è giunti a considerare con sospetto lo stesso spirito di fedeltà. Pure, certamente, se questi individualisti etici, censurando i mali operati dai politicanti corrotti o dai capi meno savi delle organizzazioni operaie, immaginano che la fedeltà sia responsabile di questi malanni, non hanno che da voltarsi a considerare la storia recente dei malefatti corporativi e dell'insensata cattiva direzione delle corporazioni in questo paese, perchè sia richiamato alla loro mente che quello di cui al presente si abbisogna da alcuni di coloro che dirigono i grandi interessi corporativi, è più fedeltà e meno individualismo da parte di coloro che mirano al potere. E io direi che è precisamente la stessa specie di fedeltà quella di cui abbiamo bisogno tanto dai capi quanto dai gregari delle organizzazioni di lavoro. È questa una legge unica per tutti.

Frattanto, nel caso delle agitazioni operaie mal consigliate e della corrotta direzione dei partiti, il rimedio, se pur c'è, comprenderà certamente la cultura nel nostro popolo dello spirito di fedeltà alla fedeltà. La fedeltà in sè non è mai un male. Il cozzo arbitrario con le fedeltà di altri, l'infedeltà alla causa universale della fedeltà, è ciò che produce il malanno in discorso. Quanto più il lavoratore è fedele alla sua associazione, solo che egli apprenda a concepire questa fedeltà come un caso di fedeltà alla fedeltà, tanto più è probabile che la sua associazione finisca per diventare uno stromento d'armonia sociale, e non già, come ora troppo spesso avviene, un mezzo di oppressione e di disorganizzazione sociale. La fedeltà che le associazioni operaie richiedono

dai loro membri è attualmente troppo spesso considerata come una semplice fedeltà di classe ed anche come opposta alla individuale libertà di scelta da parte di quei lavoratori che non appartengono ad una data unione, o anche di quelli che vi appartengono, ma il diritto di scelta e gli interessi dei quali sono talvolta ostacolati dalla loro stessa associazione. Ma il nostro popolo deve imparare che fedeltà non significa ostilità contro la fedeltà d'un altro. La fedeltà è per tutti gli uomini, re od operai, la stessa; e quando impareremo a riconoscere questo fatto, la fedeltà non significherà più lotta fraterna e non servirà più a scusare il tradimento del paese compiuto allo scopo di essere fedeli a capi corrotti o ad agitazioni malsane.

VI

Ma a questo punto forse chiederete come le masse del nostro popolo possano apprendere una tale lezione di fedeltà alla fedeltà. Ammetto che il problema di insegnare al popolo nostro ciò che significhi la più ampia fedeltà è al presente peculiarmente difficile. Ed è reso tanto più difficile dal fatto che per noi americani, la fedeltà alla nostra nazione, nel suo insieme, è un sentimento che attualmente riscontriamo non essere affatto alto nello spirito del nostro popolo, come sentimenti analoghi lo sono stati nel passato in altre nazioni. Lasciatemi spiegare che cosa voglio dire con questa affermazione.

La storia del nostro sentimento verso il governo nazionale è alquanto diversa dalla storia del sentimento di patriottismo in altri paesi. Noi non abbiamo mai avuto un re come simbolo della nostra dignità ed unità nazionale. Non abbiamo, d'altro lato, mai

avuto da combattere contro una classe privilegiata. Il nostro problema costituzionale che condusse alla Guerra Civile era diverso da quello esemplificato dalla Rivoluzione francese o dalle guerre politiche inglesi del secolo decimosettimo. Vi fu un tempo in cui la fedeltà alla nazione si trovava, nelle menti di parecchi del nostro popolo, in vivo contrasto con la loro fedeltà al proprio Stato o alla propria frazione del paese. Questo contrasto condusse in molti casi ad un conflitto tra due specie di interessi fedeli. In ultimo questi conflitti dovevano essere decisi mediante la guerra. Il risultato della guerra fu tale che, da un dato punto di vista, il governo nazionale e l'autorità della nazione, considerata come un tutto, guadagnarono una posizione che è oggi politicamente incontestabile. La supremazia del governo nazionale nella sua sfera è pienamente riconosciuta. Entro i suoi limiti legali, il potere di esso è comunemente considerato come irresistibile. La presenza dei suoi soldati in ogni occasione di tumulti popolari è nota per essere la più efficace espressione di pubblica autorità che abbiamo a nostra disposizione, quand'anche la schiera di soldati che si può usare per tale dispiegamento di forza sia per avventura assai piccola. Considerato, adunque, come autorità legale e come forza fisica, il nostro governo nazionale occupa attualmente una posizione particolarmente sicura. E quindi il Presidente degli Stati Uniti è, ad ogni momento, più potente di tutti forse i monarchi viventi. Tutto ciò, considerato come il risultato della nostra lunga lotta costituzionale, sembrerebbe di per sé indicare che il popolo americano è diventato essenzialmente fedele al nostro governo nazionale.

Ma, pure, è ciò del tutto vero? Io ritengo che ogni americano che pensi deve ammettere che in

tempo di pace noi non consideriamo il nostro governo nazionale, con quegli intensi sentimenti di fedeltà, che sembrerebbero, da ciò che ci si riferisce, essere la dote viva, vitale, costante dei patrioti giapponesi, quando essi tengono presente la loro tradizionale devozione alla nazione e all'imperatore. Per essi, il loro paese è parte d'una religione. Vien detto specialmente, nella loro concezione, la terra sacra alla memoria dei loro morti. I viventi, essi dicono, sono solo dell'oggi. Recano sempre seco i morti nella memoria, anche se non nella forma determinata di una fede stabilita riguardo alla natura precisa della vita oltre tomba. Si dice che i giapponesi siano assai liberi riguardo alla formulazione di tutte le loro opinioni religiose. Ma in ogni caso la loro religione comprende una venerazione per il passato storico, una devozione per i morti la cui memoria rende sacro il loro paese, ed una fedeltà attuale che è coscientemente determinata da questi motivi religiosi.

Ora, l'americano più patriottico può difficilmente asserire di considerare coscientemente il suo paese, preso come un tutto, in una consimile maniera religiosa. Il paese costituisce per noi un'autorità politica indiscutibile. Se esso si trovasse in pericolo, noi ci schiereremmo in sua difesa. Abbiamo un buon numero di frasi di venerazione per la sua storia e per la sua eccellenza, frasi che avevano un assai più concreto significato per i nostri predecessori, quando il paese era più piccolo, o quando si trovava grandemente minacciato dai suoi nemici. Ma, attualmente, non è forse la nostra fedeltà nazionale relegata al secondo piano nelle nostre concezioni pratiche? Siamo noi realmente al presente un popolo grandemente patriottico? Certo, colui che osserva una candidatura presidenziale difficilmente può pensare ad essa come

ad una funzione religiosa, o credere che una profonda venerazione per la sacra memoria dei padri sia oggi un fattore molto saliente nel determinare la scelta che facciamo del partito pel quale nelle elezioni daremo il voto.

E se voi dite che i dissensi politici sono sempre di tal natura da nascondere pel momento il patriottismo in una nebbia di perplessità immediate, potete anche rispondere chiedendo, se altrove, dove che sia, all'infuori dei dissensi politici, abbiamo nella nostra vita nazionale funzioni, cerimonie, espressioni di pratica devozione alla nostra nazione come ad un ideale, che servano a tener sufficientemente viva la nostra fedeltà al nostro paese o a farla essere in misura sufficiente un fattore nelle nostre vite. Quando può dire il cittadino americano ordinario, in tempo di pace, di compiere notevoli atti di devozione al suo paese, tali che egli li possa descrivere con le parole usate dal Presidente della Camera dei Comuni, nell'episodio che vi ho riferito in una mia precedente conferenza? In altre parole, quante volte, nella vostra vita attuale, o nelle vite dei vostri concittadini, per la conoscenza che ora ne avete, si presenta il caso che voi compiate qualche cosa di pericoloso, di importante, che implichi il rischio personale o il sacrificio di voi medesimi, e qualche cosa che sia nel frattempo siffattamente ispirato al vostro amore della nazione come un tutto, da poter dire che in quel momento non avevate occhi per vedere nè lingua per parlare se non conforme quanto il paese stesso, secondo la vostra opinione, esige che vediate e parlate?

Ora, tutto questo stato di cose si oppone al facile formarsi in noi della concezione di ciò che la fedeltà alla fedeltà esige da noi nelle nostre relazioni politiche e sociali. Ma i difetti in parola non sono

particolari al nostro popolo americano. Essi mi sembrano costituire semplicemente il sintomo d'un fatto che appartiene naturalmente al tipo generale di civiltà, in cui noi stiamo entrando, nella nostra storia nazionale. Il filosofo Hegel, in una delle sue opere di filosofia della storia, descrive un tipo di civiltà che secondo il suo parere, era specialmente associata tanto con la decadenza e rovina dell'Impero Romano, quanto con l'assolutismo politico del secolo decimosettimo e del principio del decimottavo nell'Europa moderna. Questo tipo è concepito da lui come un tipo generale, che può trovarsi attuato in assai diverse epoche e civiltà. Hegel chiamò questo tipo di coscienza sociale, il tipo della mente sociale, o dello « Spirito » che è diventato, come egli dice, « estraneo a sè ». Lasciatemi spiegare che cosa Hegel intendeva dire con questa frase.

Una coscienza sociale può essere di tipo provinciale; cioè del tipo che appartiene a piccole repubbliche o a provincie, quali erano una volta le nostre tredici colonie. Ovvero, d'altro lato, la vita sociale può essere quella della grande nazione, la quale è così ampia che gli individui cui essa si riferisce non scorgono più la loro unità sociale sotto forme che sembrano ad essi di famiglia. Nella provincia la mente sociale avverte di trovarsi a suo agio con sè stessa. Nell'Impero Romano, nello Stato di Luigi XIV, nessuno è in famiglia. Il governo in questi ampi ordini sociali rappresenta la legge, un dettame che l'individuo riscontra relativamente estraneo a lui. Ovvero ancora, il potere dello Stato, anche quando esso riesce attraente per l'individuo, gli sembra sempre una grande forza della natura, piuttosto che il suo stesso *io* fedele, ingrandito. Possiamo, per usare una fraseologia comune, definire il mondo della « mente sociale

estranea a sè » della definizione di Hegel come il mondo della specie imperialistica di coscienza nazionale, o semplicemente come il mondo dell'imperialismo. In tal mondo, come Hegel maestrevolmente addita, l'individuo viene a considerare sè stesso come in relazione ai poteri sociali che, in primo luogo, egli non può intendere. Il fatto che, come nella nostra civiltà presente, egli è formalmente un libero cittadino, non gli toglie il carattere di estraniamento di sè dal mondo sociale in cui egli si muove. Inoltre, dacchè una tale società è così vasta da non essere più facilmente intelligibile, all'individuo, non solo i suoi poteri politici, ma anche gli altri suoi poteri sociali, si presentano in una maniera similmente estranea e arbitraria. Nell'esposizione di Hegel si insiste sugli inevitabili conflitti tra la ricchezza e il governo, tra le autorità corporative e le politiche, conflitti che caratterizzano lo stadio imperiale della civiltà in discorso. Nel mondo della « mente sociale estranea a sè » la fedeltà passa in seconda linea o tende a sparire completamente. L'individuo cerca sè stesso. Egli si sottomette alla forza maggiore. Forse trova tale sottomissione gradita, se essa gli garantisce la sicurezza nell'acquisizione del guadagno privato o d'una alta posizione sociale. Ma gradita o sgradita, l'autorità a cui egli si sottomette, sia essa l'autorità del governo o l'autorità che deriva dalla ricchezza e dalle grandi agglomerazioni di capitale, è per lui nient'altro che il fatto, non un oggetto di fedeltà.

Una formula come quella che Hegel accenna è sempre inadeguata alla complessità della vita. Ma noi siamo meglio capaci di intendere la nostra posizione nazionale quando scorgiamo che la nostra nazione è entrata oggi nel regno dello « spirito estraneo a sè », nel regno sociale in cui il governo nazionale, lontano

e irresistibile, per quanto possa essere gradita la sua autorità, è nella migliore ipotesi piuttosto una guarentigia di sicurezza, un oggetto di contesa politica e una forza con cui ciascuno deve contare, che non l'occasione per quella fedeltà che i nostri padri decisamente provinciali, di consueto sentivano ed esprimevano nelle loro prime formulazioni dello spirito nazionale. Allo stesso modo, in questo mondo dello spirito estraneo a sè, le altre forze della società destano la nostra curiosità, ci interessano intensamente, dobbiamo fare i conti con esse, e possono venir usate più o meno saggiamente a nostro profitto. Ma esse sono le grandi forze industriali, gli agglomeramenti di capitale, le combinazioni di enormi poteri fisici, impiegate per vari fini sociali. Queste grandi forze sociali sono come le forze della natura. Esse eccitano tanto poco la nostra fedeltà quanto i venti alisei o la folgore. Esse lasciano freddi i nostri sentimenti patriottici. Il fumo della nostra civiltà nasconde lo stesso cielo che era sempre così vicino, e le stelle a cui eravamo una volta fedeli. Le conseguenze di tali condizioni sociali sono in parte inevitabili. Io non intendo escogitare una qualche riforma sociale la quale dia completamente di frego a queste condizioni del mondo dello spirito estraneo a sè. Ma queste condizioni del nostro ordine sociale non sono tali da rendere la fedeltà alla fedeltà un bisogno meno importante. Esse non fanno che privarci di certe occasioni di questa fedeltà che prima erano accessibili. Ci conducono a prendere rifugio nelle nostre sette antipatriottiche, nelle nostre organizzazioni di partito, nelle nostre unioni. Ma fanno diventare necessario che noi ci sforziamo a vedere come, nelle condizioni quali son queste, si possa meglio promuovere la fedeltà nelle sue forme più elevate,

non col distruggere le sette e le unioni, ma con l'ispirarle d'una nuova fedeltà alla fedeltà.

Essendo la nazione, sotto tanti aspetti, divenuta estranea alla nostra più intima coscienza, noi abbiamo perduto una parte di ciò che, precedentemente alla guerra, assorbiva di solito la fedeltà d'una larga quantità dei nostri concittadini. Parlo della fedeltà agli Stati separati e alle varie provincie del nostro paese. Questa fedeltà provinciale esiste ancora, ma non ha più la forza che possedeva quando era capace di portare alla guerra civile e per poco non distruggeva l'unità nazionale. Invece d'un pericoloso regionalismo noi abbiamo ora l'altra pericolosa tendenza alla guerra delle classi, che le associazioni operaie, e molti altri sintomi di malcontento sociale, accentuano. Abbiamo quella vita politica corrotta di cui è esempio la malsana maniera di condurre i partiti. Ed abbiamo quella totale indifferenza a tutte le forme di fedeltà, che presentano spesso coloro i quali mirano al potere individuale, e che talvolta si palesa un malanno così serio nella condotta delle faccende di certe grandi corporazioni.

Tutti questi — vi insisto — sono nella nostra presente vita americana sintomi dello stato dello spirito estraneo a sè. Il declinare della fedeltà di famiglia, di cui ho parlato poco fa, può essere considerato come un altro sintomo della stessa tendenza generale. La fedeltà stessa, in tali condizioni, rimane troppo spesso incosciente del suo vero ufficio. Invece di svilupparsi nella vera fedeltà alla fedeltà, essa non riesce a conoscere sè stessa nel vasto mondo degli affari nazionali. Essa è abbagliata dall'aspetto del potere. Limita la sua devozione al servizio del partito politico, o dell'associazione operaia, o di qualche altra partigiana organizzazione sociale. Nella vita

privata, come abbiamo visto, perde troppo spesso l'influenza sulla famiglia. Nella vita pubblica appare, sia come il servizio d'una fazione, sia come una vaga aspirazione verso remoti ideali.

VII

E nondimeno, come persisto a dire, la fedeltà alla fedeltà non è un vago ideale. Lo spirito di fedeltà è pratico, semplice, insegnabile, e adatto a tutti gli uomini normali. E allo scopo di introdurre la fedeltà alla fedeltà in una grande massa del popolo, ciò che occorre soprattutto è *di aiutarlo ad essere meno estraneo che ora non sia al suo stesso ordine sociale.*

Per riassumere, adunque, questa troppo lunga disamina, il problema dell'educazione del nostro popolo americano tutto quanto ad una fedeltà sociale più ampia e più complessa, è *il problema dell'educazione dello spirito, divenuto estraneo a sè, della nostra nazione a conoscere meglio sè stesso.* Ed ora che abbiamo dinanzi il problema, quale soluzione, possiamo presentare?

La questione circa quale metodo si debba seguire nell'educazione della fedeltà è il problema speciale della nostra prossima conferenza. Ma vi è veramente una proposta, riguardante una migliore educazione della nostra nazione alla fedeltà, che devo far qui, nel chiudere questa esposizione dei nostri bisogni nazionali. La proposta è la seguente. In questo paese, ci occorre, e cominciamo ad avere, un nuovo e più saggio provincialismo. Intendo per tale provincialismo non una semplice rinnovazione del vecchio regionalismo. Intendo quella specie di provincialismo il quale fa sì che il popolo senta il bisogno di idealizzare, adornare, nobilitare, educare la sua provincia; tenere

sacre le tradizioni di questa, onorare i suoi morti meritevoli, proteggere e moltiplicare i suoi pubblici possessi. Intendo quello spirito che manifesta sè stesso nel moltiplicare le biblioteche pubbliche, nel costruire parchi pubblici, nell'opera delle associazioni storiche locali, nelle organizzazioni di società pel miglioramento dei villaggi, anzi, anche nelle società di genealogia e nei circoli provinciali. Intendo altresì la forma odierna di quello spirito che ha costituito, dotato e sviluppato le scuole e le università dei nostri borghi, città e Stati occidentali e che si bene si manifesta in tutto il nostro paese nel nostro orgoglio americano per le istituzioni locali di istruzione. Naturalmente, abbiamo sempre posseduto una certa dose di questo provincialismo. Esso sta ora assumendo tra noi nuove forme. Io voglio mettere in rilievo quanto bene esso possa fare nell'educarci a più alte forme di fedeltà. Che questo provincialismo sia un buon carattere nazionale da possedere, ce lo possono dimostrare gli esempi della Germania e della Gran Bretagna, nelle loro forme risolutamente contrastanti ma in ugual misura importanti. Il villaggio inglese, la vita provinciale inglese, l'amore dello scozzese per la sua provincia nativa, questi sono gli elementi fondamentali che determinano la specie di fedeltà su cui l'impero inglese nel suo insieme si basa. La Germania, come noi, ha molto sofferto dal regionalismo. Ma anche oggi la coscienza nazionale tedesca presuppone una vita e una fedeltà provinciale grandemente sviluppate e su di esse si fonda. Una delle debolezze storiche della Francia è stato quell'accentramento di potere e di influenza sociale in Parigi, che ha impedito il pieno sviluppo della dignità della coscienza provinciale in quel paese. Ora, nel nostro paese noi non vogliamo alcun odio reciproco di

regioni. Ma vogliamo una sincera espansione degli ideali provinciali. E vogliamo questa espansione appunto per il fine dell'incremento d'un più generale e più efficace patriottismo. Vogliamo educare la fedeltà nazionale mediante la fedeltà provinciale. Vogliamo che gli ideali delle varie provincie del nostro paese si arricchiscano e si determinino, e quindi siano fortemente rappresentati nel governo della nazione. Poichè — vi insisto — non è la setta, non è l'associazione di lavoro, non è l'organizzazione politica di partito, ma è la fedeltà provinciale ampiamente sviluppata che costituisce il migliore intermediario tra gli interessi, più ristretti, dell'individuo, e il patriottismo, più largo, della nazione. Un'ulteriore accentramento di potere nel governo nazionale, senza una coscienza provinciale che divenga sempre più ricca e varia, può soltanto accrescere l'estraniamento del nostro spirito nazionale dalla sua stessa vita. D'altro lato, la storia mostra che se voi volete che un grande popolo sia forte, dovete fondarvi sulle fedeltà provinciali per avere un intermediario tra gli individui e la loro nazione.

L'odierna tendenza all'accentramento del potere nel nostro governo nazionale mi sembra, adunque, un evidente pericolo. Essa costituisce una sostituzione del potere alla fedeltà. *Io m'aspetto dall'aumento d'un saggio provincialismo nel nostro paese i migliori generali mezzi sociali per educare il nostro popolo alla fedeltà alla fedeltà.* Ma naturalmente questa educazione alla fedeltà alla fedeltà deve per larga parte essere oggetto dell'educazione degli individui, e al problema dell'educazione individuale alla fedeltà sarà consacrata la nostra prossima conferenza.



CONFERENZA SESTA

EDUCAZIONE ALLA FEDELITÀ

Vale la pena di far menzione qui, nel cominciare l'odierna disamina circa l'opera d'educazione degli individui ad una vita fedele, di due obiezioni che mi sono state espresse dagli uditori delle precedenti conferenze di questo corso.

I

La prima di queste obiezioni concerne l'uso che io ho fatto della parola « fedeltà ». « Perchè (così suona l'obiezione) non potete evitare l'incessante ripetizione della parola « fedeltà » che avete scelta una volta? Perchè altre parole, come costanza, devozione, rapimento, fiducia, fede ⁽¹⁾, non potrebbero esprimere con altrettanta precisione la qualità morale alla quale avete dato l'unico nome da voi impiegato? »

La seconda obiezione concerne la mia definizione della parola « fedeltà » ed è strettamente connessa con la prima. Essa suona così: « Perchè sostenete che la causa a cui l'uomo fedele serve deve essere una causa *sociale*? Perchè non si potrebbe manifestare la stessa essenziale qualità morale che voi definite, quando la causa che si serve sia qualche cosa di

(1) Sulla traduzione di queste parole vedi nota a pag. 169 (*N. d. T.*).

completamente extraterreno, o qualche cosa di terreno, ma di completamente extrasociale? San Simone sulla sua colonna, Buddha che cerca la luce sotto il suo albero solitario, il geometra greco che tenta la quadratura del circolo, non erano forse altrettanto pieni di fedeltà quanto lo è il vostro uomo fedele? Eppure erano forse le loro, cause sociali?

Rispondo a queste obiezioni contemporaneamente. Ho definito l'uso che faccio della parola popolare « fedeltà » nella mia maniera rigorosamente precisa. Fedeltà sin qui significa per noi, in queste conferenze, la volontaria, completa e pratica devozione d'un *io* ad una causa. E una causa significa, in queste conferenze, qualche cosa che colui, il quale fedelmente la serve, concepisce come unificatrice delle vite dei vari esseri umani in una sola vita. Ora, io non conosco alcun'altra parola che giunga più presso a stringere il significato che io do alla parola « fedeltà », di questa vecchia buona parola. Ritengo, adunque, d'aver diritto di dare ad essa la definizione tecnica che ho dato. Questa definizione è fondata sull'uso popolare, e procede al di là di esso solo in modo del tutto naturale. Intendo mostrarvi tosto che noi siamo ora in grado di sostituire a questa prima definizione tecnica un'altra e ancora più importante definizione che ci rivelerà, per la prima volta, il vero spirito dell'opera in cui tutti gli individui fedeli sono realmente impegnati. Ma non posso arrivare a questa più elevata definizione se non per mezzo della definizione più semplice. A questa, inadeguata com'è, deve attenersi la mia disamina finchè saremo preparati a qualche cosa di meglio.

Ammessa, d'altronde, la mia definizione della parola « fedeltà », non posso facilmente usare nello stesso senso un'altra parola popolare o filosofica.

Non posso sostituire la parola « devozione » alla parola « fedeltà » poichè la fedeltà è per me uno specialissimo genere di devozione. Un uomo può essere devoto al perseguimento del piacere; ma ciò non lo renderebbe fedele. La costanza ⁽¹⁾ è, ancor essa, nella mia esposizione, solo un aspetto della fedeltà. La fedeltà comprende la costanza, ma significa qualche cosa di più, poichè, oltre la costanza, appartengono alla fedeltà anche la decisione e l'accettazione d'una causa; e l'attaccamento costante d'un cane al suo padrone è soltanto un passionale indizio di fedeltà o un frammento della disposizione che nell'essere umano si esprime nella piena razionalità della vita fedele. La stessa osservazione regge nel caso della parola « fede » ⁽²⁾. Quanto a « rapimento » ⁽³⁾, gli uomini fedeli sono rapiti nella loro causa, ma l'uomo colerico è rapito nella sua passione. Eppure non è tale rapimento quello a cui io penso. I fedeli, ancora, posseggono la *fiducia* ⁽⁴⁾, ma anche un orologio può essere degno di fiducia; e questa parola esprime male la natura volontaria dello spirito di fedeltà.

Non posso trovare, adunque, un altro termine che risponda al mio scopo. L'uso che io faccio di questo

(1) Avverto che non è possibile rendere le sfumature di significato delle varie parole inglesi qui usate con altrettante parallele sfumature di parole italiane. Così ho tradotto con « fedeltà », nel senso fondamentale della trattazione, la parola *loyalty*. Qui sopra, e anche precedentemente, ho tradotto con « costanza », *fidelity*. Ancora qui sopra, e in principio di questa conferenza, con « fede » *faithfulness*. Ma le sfere di significato di ciascuna di queste parole non si corrispondono esattamente, in ciascuna coppia, nelle due lingue; e bisogna contentarsi d'un press'a poco. (N. d. T.)

(2) *faithfulness*.

(3) *absortion*, ho dovuto tradurre *rapimento* e poi *rapiti* invece che *assorti* non esistendo in italiano il sostantivo (assorzione, assorbimento) di questo aggettivo in questo senso.

(4) *trustworthiness*

termine è giustificato principalmente da quella semplificazione delle nostre concezioni della vita morale, che la nostra teoria ha rese possibile.

Quanto alla mia insistenza sull'aspetto sociale della vita fedele, essa implica due asserzioni circa casi come quelli del santo solitario sulla colonna, o di Buddha che cerca la luce, o del geometra che si sforza di risolvere il suo problema. La prima asserzione è che tutte queste solitarie imprese hanno valore solo quando fanno veramente parte del servizio che taluno rende alla causa dell'umanità. Il santo sulla colonna si sforzava presumibilmente di aumentare l'ingente numero di meriti che la chiesa universale si supponeva possedere. Se era così, egli aveva una causa sociale cui serviva; cioè, la chiesa, la mistica unione di tutti i credenti. La sua causa può essere stata da lui erroneamente concepita, ma era, nel nostro senso, una causa, ed una causa sociale. Il Buddha della leggenda cercava di salvare non solamente sè stesso, ma l'umanità. Egli, perciò, era fedele, nel nostro senso. Quanto al geometra, la sua ricerca della soluzione del suo problema concerneva uno dei più profondi interessi comuni della mente umana; cioè l'interesse della scoperta e del possesso della verità razionale. La verità è per tutti; ed essa unifica le vite di tutti gli uomini. Chiunque cerca una verità, così importante come è la verità geometrica, e la cerca con sincera devozione, ha una causa sociale. E nessuna devozione ad alcunchè assolutamente solitaria, è moralmente degna d'un essere umano.

La mia seconda proposizione circa l'aspetto sociale delle cause è la seguente. Talvolta gli uomini hanno veramente cercato di servire Dio in una maniera realmente antisociale, e si sono consacrati a un mondo

di esseri invisibili e superumani. Ma tali esseri, se sono reali e comunque degni di devozione morale, sono degni della devozione di tutta l'umanità; e in tale devozione, se essa è veramente giustificata, tutti gli uomini possono essere beatificati. L'adorazione degli Dei, anche quando un solitario adoratore si è espressamente sforzato di non pensare ai suoi simili, ha quindi sempre implicato la fedeltà alla causa del popolo dell'adoratore, o anche dell'umanità tutta quanta. La devozione cristiana a Dio è inseparabilmente collegata con la sua fedeltà alla mistica unione dei credenti nella chiesa. L'aspetto antisociale della vera adorazione è perciò soltanto apparente. La religione tende ad un certo adempimento dei fini della vita morale, adempimento che avremo da studiare in seguito. D'altro lato, la stessa fedeltà, come devozione ad una causa che unifica parecchie vite umane, è, come vedremo, profondamente religiosa nel suo spirito. Perchè, gli uomini, considerati semplicemente come fenomeni naturali, sono creature molteplici e in reciproco conflitto. La fedeltà mira alla loro unità, e questa unità, come vedremo, è sempre qualche cosa che ha il suo significato soprannaturale. In breve, adunque, adorare la potestà divina con uno spirito veramente etico, vuol sempre dire servire una causa che è anche, nel senso umano, sociale: la causa dello Stato, o della Chiesa, o dell'umanità; mentre, d'altro lato, servire fedelmente delle cause è mirare a dare alla vita umana un significato soprannaturale ed essenzialmente divino.

E queste sono le ragioni per le quali ho insistito sull'aspetto sociale della fedeltà.

Sopportate, dunque, vi prego, la mia troppo spesso ripetuta parola; accettate la sua apparentemente troppo ristretta definizione. Noi siamo sulla via d'una

concezione dell'unità spirituale d'ogni vita umana — una concezione che può servire a giustificare questo uso tecnico d'un termine, questo lungo indugiare sui particolari della vita morale, queste osservazioni apparentemente trite sopra i problemi sociali.

II

Come possono gli individui venir educati ad una vita fedele? Questo è il problema della presente conferenza. Nel cercar di rispondere a questa domanda io mi fermerò dapprima, a parlare brevemente e in modo del tutto inadeguato, del posto che l'ammaestramento alla fedeltà dovrebbe occupare nell'educazione della gioventù. Poscia parlerò della maniera in cui la gente matura viene educata a quelle forme di fedeltà che appartengono alla sfera reale del mondo sociale.

Vi piaccia o no l'uso dei miei termini, voi converrete che educare i giovani ad una volontaria e completa devozione dell'*io* ad una causa sociale deve essere un compito lungo e multiforme. Prima che la vera fedeltà possa apparire, sia pure in forme imperfette e frammentarie, nella vita d'un essere umano che si sviluppa, deve precedere una lunga disciplina dell'intera mente. Si deve essere diventati capaci di concepire che cosa è una causa sociale. Si deve aver appreso la decisione e la costanza mediante una elaborata preparazione generale della volontà. Perciò mentre gli inizi della fedeltà si estendono all'indietro nella vita della fanciullezza, il pieno sviluppo di essa deve appartenere agli anni maturi. L'affezione, l'obbedienza, una persistenza gradualmente crescente in sane attività, la pazienza e il dominio di sè che si fanno più

forti, tutto ciò, nello sviluppo naturale d'un essere umano, è il preliminare di più elaborate forme di fedeltà. Per sè, esse non sono fedeltà. In accordo con l'indirizzo generale della moderna teoria dell'educazione, noi perciò mettiamo naturalmente in luce che, nell'educare i fanciulli alla futura fedeltà, i maestri devono evitare di cercar di svegliare una qualsiasi particolare specie di fedeltà prima che ne sia posta la base conveniente e prima che sia raggiunta un'età sufficiente. La base in discorso implica un grande sviluppo di abiti sociali. L'età per la vera e sistematica fedeltà difficilmente può precedere l'adolescenza. Si deve possedere il materiale per una personalità morale prima che si possa acquistare una vera coscienza. La coscienza, come abbiamo veduto, è il fiore e non la radice della vita morale.

Ma vi è un contributo che la fanciullezza reca ad una possibile fedeltà futura, contributo di cui noi talvolta non riusciamo a tener calcolo in misura sufficiente. Questo contributo è la notissima disposizione a idealizzare eroi ed avventure, a vivere una vita immaginaria, ad avere compagni ideali, e a sognare possibili grandi imprese. Per anni ho insistito, insieme con molti altri che hanno studiato i nostri problemi dell'educazione, che queste arti di idealizzazione che la fanciullezza si spesso e spontaneamente pratica, non solo sono in sè stesse attraenti e liete, ma sono altresì un assai importante preliminare di quel potere di concepire la vera natura delle cause sociali su cui si fonda la posteriore fedeltà. Se io, nella fanciullezza, non sono mai stato affascinato dai miei eroi e dalle meraviglie della vita, sarà difficile affascinarmi più tardi con la voce del dovere. La fedeltà, come abbiamo già veduto, e come dobbiamo ulteriormente vedere, è un'idealizzazione della vita

umana, una comunione con gli aspetti invisibili della nostra esistenza sociale. Perciò l'interpretare troppo letteralmente le relazioni umane è cosa che avversa lo sviluppo della fedeltà. Se il mio simile è per me una semplice creatura d'un giorno, che cammina e mangia e parla e compra e vende, io non apprenderò mai ad essere fedele alla sua causa e alla mia. Ma il fanciullo che gioca con compagni ideali, o che idealizza con inconscia saggezza le nostre azioni materiali o le sue, possiede, alla sua maniera, un tratto di luce di quel reale mondo spirituale, la verità e l'unità del quale dovremo poscia più completamente considerare. È, adunque, nelle sue fantasie che un fanciullo incomincia ad entrare nel regno dei cieli. Queste fantasie possono aver bisogno di essere cautamente raffrenate. Esse possono prendere una direzione pericolosa, od anche disastrosa, nella vita di questo o di quel fanciullo. Ma nelle loro fasi migliori esse non sono semplici illusioni e costituiscono una grande benedizione. Sono profezie del sopraggiungere della coscienza e d'una possibile unione col mondo d'una verità realmente divina.

Pure, dacchè la fedeltà implica la condotta, tali fantasie della fanciullezza sono veramente soltanto una preparazione alla fedeltà. E la fedeltà superiore appartiene ad un periodo posteriore. Ma nella fanciullezza normale appariscono veramente, in modo frammentario, forme di condotta che comprendono già una fedeltà, semplice, ma, sin dove giunge, reale, alle cause che il fanciullo comprende di già. Voi tutti conoscete alcune di queste forme. I membri d'una banda di ragazzi, talvolta di cattivi ragazzi, mostrano una certa fedeltà alla causa rappresentata dalla banda. Gli scolari svolgono il codice d'onore che vieta di fare la spia coi maestri. La veracità diviene

presto una virtù cosciente nella fanciullezza normale, ed ha la sua casuistica infantile, spesso divertente.

Naturalmente, la regola riguardante tutti questi fanciulleschi inizi di fedeltà è che noi dobbiamo sempre rispettare, nelle manifestazioni della fedeltà, anche la più immatura, ogni più piccolo elemento sociale, presente anche nel minimo grado. Il genitore o il maestro che scherza col codice d'onore dei fanciulli, incoraggiando la spia, o persino esigendo che il fanciullo divenga un informatore, incoraggia semplicemente l'infedeltà. Egli oltraggia la coscienza embrionale dei giovani che gli sono affidati.

Del resto, i fanciulli valutano la fedeltà o l'infedeltà della nostra condotta verso di essi più presto di quel che giungano a determinare il loro dovere. E colui che vuole educare alla fedeltà deve perciò essere, nel suo comportarsi coi fanciulli, particolarmente scrupoloso circa la sua propria fedeltà.

III

Ma, in sostanza, qualunque sia la migliore educazione della fanciullezza per una vita morale avvenire, il rapido sviluppo della fedeltà appartiene all'adolescenza, appunto come il risultato di questo sviluppo si raggiunge solo nella vita matura. Sull'importanza della giovinezza come periodo naturale per educare a più perfezionate forme di condotta fedele, ha insistito uno che ha acquistato recente autorità presso noi in questioni relative all'adolescenza, il presidente Stanley Hall. Nella gioventù normale, varie forme di fedeltà di carattere grandemente complesso si manifestano con una grande dose di spontaneità. Due di queste forme sono diventate importanti nella vita della gioventù di molte

nazioni, e certamente nella vita della nostra gioventù americana odierna. L'una è la fedeltà all'organizzazione fraterna, quasi sempre ad una fraternità segreta. L'altra è la fedeltà alla propria parte in una gara ginnastica, o al proprio collegio od altra istituzione, considerata come entità ginnastica.

Entrambe queste forme di fedeltà hanno i loro eccessi e conducono a notissimi abusi. Le fratellanze segrete possono diventare organizzazioni di danno generale e di disordine; le gare ginnastiche possono coinvolgere un'eccessiva passione ed anche recar danno alla fedeltà generale sviluppando lo spirito di ingiustizia nel gioco. Ora, è da notarsi che entrambe queste specie di abusi aumentano quando le fratellanze e le organizzazioni ginnastiche sono imitate nelle scuole inferiori dai fanciulli. I pericoli che ne risultano mostrano che la fedeltà non deve essere una pianta prematuramente forzata. Essa crescerà, nelle varie sue forme, al tempo opportuno. Conseguentemente, coloro cui sono affidate le nostre scuole secondarie non devono lasciarsi traviare dalla loro conoscenza del pregio della fedeltà ad incoraggiare uno sviluppo troppo affrettato delle fraternità segrete e delle organizzazioni ginnastiche completamente formate, tra coloro che non hanno l'età sufficiente per raccogliere i frutti di tali forme di fedeltà. L'avvenire della vera fedeltà può essere seriamente ostacolato dal troppo precoce organizzarsi della banda di ragazzi, che è di carattere assolutamente naturale, sotto forma di qualche struttura sociale soverchiamente elaborata. Il troppo scimmiettare nei gradi inferiori delle scuole la vita delle associazioni ginnastiche e fraterne ha recato danni all'età più matura.

Ma quando si è proprio raggiunta la giovinezza, e la fratellanza segreta e l'organizzazione ginnastica

hanno preso uno spontaneo rilievo, è evidente che i nostri sforzi per educare la nostra gioventù ad una vita superiore debbano riconoscere questi tipi naturali di fedeltà, ma debbano farlo senza dare troppa accentuazione ai loro caratteri più primitivi. Dobbiamo sempre costruire su ciò che abbiamo; e perciò qualunque ostilità non necessaria contro la vita delle associazioni fraterne e ginnastiche va soggetta a gravi obiezioni. Ma i caratteri meno lodevoli della vita delle associazioni ginnastiche e in qualche misura anche delle associazioni fraterne nei nostri collegi e nelle nostre università, sono dovuti alla falsa rilevanza sociale che la pubblica opinione di coloro che nulla hanno a che fare con la vita dei collegi spesso imprime alla nostra gioventù. I danni della ginnastica nel nostro mondo universitario, quali essi sono, non sono tanto dovuti agli stessi studenti degli istituti, quanto piuttosto all'assurda rilevanza sociale che i giornali e le numerose folle moderne attribuiscono a gare, che devono essere piacevoli giuochi giovanili, in cui si deve esercitare la fedeltà naturale, ma nelle quali è assolutamente fuor di luogo un'importanza nazionale data ai giuochi e a chi vi prende parte. È altrettanto assurdo dare troppo rilievo a queste materie, quanto è male intromettersi senza necessità in ogni altro aspetto dello sviluppo morale della gioventù. È la stravagante pubblicità data alle partite che si giocano tra collegio e collegio, quella a cui risale la responsabilità dei principali danni di esse. Lasciate la gioventù sana alla sua vita naturale, non eccitatela nè risvegliatela a malsane emozioni con esagerati commenti da parte della stampa, e le nostre organizzazioni ginnastiche corrisponderanno alla funzione che loro è propria di esercitare alla fedeltà tanto i muscoli quanto gli animi della nostra gioventù.

Quanto alle società fraterne, la falsa rilevanza sociale che i loro membri, che coprono cariche, talvolta imprimono ad esse, costituisce un evidente ostacolo all'opera che esse possano compiere nell'educazione della gioventù ad una vita fedele.

Le leali partite di giuoco sono un esempio particolarmente buono di fedeltà. E insistendo sullo spirito di lealtà nel giuoco, i più anziani che guidano ed organizzano i giuochi della nostra gioventù possono compiere una grand'opera per la nazione. Il caposquadra, o gli altri capi dei giuochi di collegio, pei quali la lealtà nel giuoco non è la prima cura, sono semplicemente dei traditori della nostra gioventù o della nostra nazione. Se la teoria sostenuta in queste conferenze è giusta, noi possiamo scorgere con quali grandi interessi umani essi scherzino.

Quanto all'altra via per cui può essere educata la fedeltà della nostra gioventù, noi manchiamo troppo ancora in questo paese di modi solenni per celebrare le grandi circostanze. Una volta il Quattro di Luglio era un giorno che serviva ad educare la fedeltà patriottica; esso è ora degenerato, ed è probabilmente perduto irremissibilmente per la causa della vera fedeltà. Il Giorno della Commemorazione e il Giorno della Resa di Grazie sono le nostre feste migliori per esprimere la fedeltà alla comunità e alla nazione. Teniamoli cari e preserviamoli dalla profanazione. Ma presso di noi tanto le feste quanto le cerimonie pubbliche hanno una certa tendenza democratica alla degenerazione. Noi abbisogniamo di maggiori mezzi per simboleggiare la fedeltà, tanto in monumenti e cerimonie pubbliche, quanto in forme di pubblico servizio comune reso alla nostra società. Le nazioni europee glorificano l'esercito come un pratico insegnamento di fedeltà alla gioventù. La

fedeltà in tal guisa acquistata è commista allo spirito guerresco ed è perciò pagata cara. Ma noi abbiamo indiscutibilmente bisogno di succedanei del servizio militare che ci servano come mezzi d'educazione ad una vita fedele. È compito dei dirigenti della nostra società di inventare e popolarizzare questi succedanei. Qui sta una delle più grandi imprese dell'avvenire.

IV

La vera sfera della fedeltà completa è la vita matura. Noi tutti abbisogniamo costantemente d'un'educazione individuale all'arte della fedeltà. Come viene compiuta quest'opera nell'ordine sociale? Nel rispondere a questa domanda, lasciate che la storia e la nostra giornaliera esperienza sociale siano le nostre guide. Le principali lezioni che queste guide ci apprendono sono, secondo penso, tre. In primo luogo la nostra fedeltà è educata e tenuta viva dall'influenza di capi personali. In secondo luogo, le forme superiori di educazione alla fedeltà implicano un processo di grande importanza che chiamerò l'Idealizzazione della Causa. In terzo luogo, la fedeltà giunge specialmente a perfezione mediante grandi sforzi, fatiche e sacrifici spesi in servizio della causa.

Dei tre fattori ora menzionati, il primo e il secondo sono inseparabili ed universali. Se noi vogliamo essere fedeli, dobbiamo avere capi personali e cause grandemente idealizzate. In casi eccezionali può sembrare che un uomo sia egli solo il capo di sè stesso nella fedeltà. Ma ciò è raro. Per certo, un uomo fedele usa sempre della sua propria guida, dacchè, come vedemmo nella nostra quarta conferenza, la sua coscienza è la sua guida. Ma abitualmente egli abbisogna

dell'aiuto di altre guide personali all'infuori di sè. Quando all'idealizzazione della causa, l'ho detta un processo di grande importanza. Di quanta importanza vedremo tosto. Perchè è mediante questo processo che noi veniamo introdotti nel vero mondo spirituale.

Lasciate che lumeggi la mia tesi. È a tutti noi famigliare la storia dei circoli e delle organizzazioni di setta in generale. Ora, come si fa perchè queste imprese sociali, buone o cattive, abbiano successo?

Sappiamo che perchè un circolo o una setta possano iniziarsi, o perchè un movimento politico o sociale possa essere reso efficace, sono necessarie due cose: la prima, un capo o un gruppo di capi, ardenti, entusiasti, convinti, o, nella peggiore ipotesi, capaci di parlare come se fossero convinti; capi persistenti, ostinati, e nel modo opportuno, aggressivi; la seconda, una causa che possa essere idealizzata per modo che, quando i capi parlano di essa nelle loro calde esortazioni, essa apparisca come una specie di essere soprannaturale, in un certo senso impersonale, ma in un altro senso capace di venir personificato, una forza spirituale levata a cielo, ma tuttavia personalmente interessante. I due aspetti della fedeltà, il personale e l'apparentemente sovraperonale devono così avere entrambi un grande rilievo.

Considerate, in particolare, il processo col quale si ottiene che quasi tutti i nuovi circoli riescano. Si deve trovare qualche gruppo di persone, talvolta un solo capo, che voglia consacrare tempo ed energia a dirigere la nuova organizzazione. Il capo o i capi devono credere che l'impresa valga la fatica e devono pazientemente sostenere il circolo traverso tutto il dubbioso primo periodo della sua esistenza. Ma l'influenza personale di questi capi non può essere sufficiente per risvegliare una vera fedeltà nei

membri del circolo, se non si possa far apparire l'organizzazione stessa come una specie di personalità ideale, d'un tipo superiore a quello semplicemente umano. Se i capi lasciano nei loro compagni l'impressione di essere gente occupata soltanto della propria particolare importanza, invano persistono nella loro propaganda. In questo caso, il circolo prende la nomea di essere una loro creatura o un loro capriccio particolare; non si dà peso alla loro energia, si maligna sui loro motivi, e il circolo si dissolve nel nulla. Allo scopo che riesca, i capi devono dare al circolo il carattere d'una specie d'entità ideale, spesso d'una divinità mitologica improvvisata, di cui si deve pensare che favorisca i suoi devoti e sparga su di essi straordinari benefici sociali e spirituali. Anche le feste conviviali del circolo, se hanno luogo, devono avere una specie di dignità cerimoniale, una dignità che adombri il carattere impersonale o sovrapersonale che il circolo, in quanto è un ideale, possiede. Il circolo deve diventare una causa, nel servizio della quale i membri siano una cosa sola. Se esso è un circolo di riforme, o qualche altra corporazione impegnata in una propaganda, allora gli interessi sociali che giacciono fuori dei confini della separata individualità del circolo, servono a determinare questa causa; il circolo è allora semplicemente uno strumento per promuovere una fedeltà che è intelligibile indipendentemente dall'esistenza di questo strumento medesimo; e in tal caso, i capi del circolo devono in linea principale insistere effettivamente sull'importanza di questa fedeltà già esistente. Ma se il circolo vuol essere fine a sè stesso — cioè un'organizzazione che esiste per il fine proprio e per il fine dei suoi membri — il processo di imparare ad attribuire al nuovo circolo la dignità ideale d'una

causa comune è talvolta un processo difficile. Gli spedienti usati dai capi sono, all'occasione, assai diretti. Si chiama semplicemente il circolo un ideale; lo si personifica in varie guise poetiche; e lo si encomia come una specie di essere sovraumano. Ovvero, ancora più praticamente, si erige il circolo in corpo morale, lo si dota di personalità legale e lo si rende proprietario. Ma altri spedienti sono più indiretti. Le cerimonie e le feste del circolo, alcuni riti più o meno rudimentali, fors'anche i vari spedienti famigliari delle società segrete, l'aria di mistero, gli emblemi e i simboli del circolo, tutto serve a dare al circolo almeno le apparenze d'una causa adatta all'esercizio della fedeltà. Un altro espediente indiretto consiste nel chiamare il circolo col nome di persone morte illustri od amate, la cui fama e la cui memoria idealizzano la nuova organizzazione. O, ancora, si chiama arbitrariamente il circolo antico e lo si glorifica con un mito più o meno riconosciuto come tale circa il suo passato. Tutti questi espedienti servono a risvegliare la fedeltà in guise che possono essere relativamente insignificanti, ma che possono anche essere d'un'importanza assai alta se la nuova organizzazione è realmente un conveniente obbietto di fedeltà.

Con opportuni cangiamenti la precedente esposizione si applica ai piani che sono utilizzabili per fondare una nuova setta religiosa. Sempre trovate la stessa unione dell'entusiasmo personale da parte dei capi con una disposizione a definire l'ideale della nuova organizzazione in termini che trascendono i limiti della vita umana individuale. L'uomo, anche quando è membro d'un corpo sociale puramente conviviale, è portato a cercar di concepire tanto la propria vita quanto quella di questo corpo sociale, in

termini superumani. L'esperienza mostra così che un sistema della specie testè descritta riesce in molti casi ad educare la gente — talvolta piccoli gruppi, talvolta grandi masse di uomini — a nuove forme di fedeltà.

I piani mediante i quali si conserva ad un'istituzione realmente antica il possesso della fedeltà di coloro che naturalmente la servono, non differiscono nella loro essenza da quelli ora descritti. La fedeltà d'un corpo di studenti alla loro università è esempio classico d'una fedeltà tenuta viva dall'unione d'una istituzione con la personalità de' suoi capi viventi. Così pure, la fedeltà degli appartenenti ad una nazionalità soggiogata, come gli irlandesi o i polacchi, verso il loro paese, è tenuto vivo precisamente mediante una tale unione dell'influenza dei capi individuali con la più impersonale venerazione per la nazionalità idealizzata, sebbene non più politicamente esistente.

Vedete, a questo punto, come i capi personali e la causa superumana siano inseparabili nell'educazione della fedeltà. La causa viene ad essere idealizzata in parte perchè i capi insistono sì vigorosamente che essa costituisce veramente un ideale. D'altro lato, i capi diventano e rimangono personalmente influenti in ragione della dignità che la causa loro conferisce. Se essi fossero considerati a parte dalla loro causa, sembrerebbero soltanto ambiziosi propagandisti che mirano al guadagno o alla notorietà. A quelli che sono fuori della sfera della loro influenza personale, essi sembrano spesso tali. Pure se essi non parlano per la causa, e non danno così a questa la vita del loro personale entusiasmo, nessuno apprenderebbe a riguardare la loro causa come un ideale. Bisogna dunque che la causa si faccia, quasi a dire, carne

nelle persone dei capi; ma i capi raggiungono la loro personale influenza mediante il fatto che essi sembrano essere incarnazioni della causa.

I fatti di questa specie sono famigliari. Voi potete osservarli ogni qualvolta badate a una riunione commemorativa, o ad altrettali cerimonie, del vostro circolo, e ogni qualvolta ascoltate quelli che eseguiscano una propaganda fortunata. Ma quale grande importanza questi fatti possano avere nel determinare le vite di intere generazioni e nazioni e razze di uomini, potete giudicarlo soltanto se leggete la storia universale dell'umanità alla luce dei principî ora indicati. Se la nostra filosofia della fedeltà possiede qualche verità, la storia della fedeltà umana appartiene a ciò che v'è di più importante negli annali dell'umanità. E tutta la storia della fedeltà è la storia dell'unione inseparabile della personale influenza dei capi con la tendenza a idealizzare le cause.

V

Ma l'idealizzazione delle cause, sebbene non sia mai possibile senza l'aiuto di persone viventi, può anche dipendere da altri fattori che non la diretta influenza personale dei capi. Quando consideriamo la storia generale della fedeltà fra gli uomini, la nostra attenzione è tosto attirata da un processo grandemente istruttivo, mediante cui in certi casi — alcuni dei quali assai grandi e meravigliosi — sono state idealizzate delle cause non solo per opera dell'influenza personale dei capi, ma anche per opera di certi motivi profondamente passionali ai quali i capi poterono fare costantemente appello. Alludo al processo esemplificato dalla storia delle cause perdute.

Accennai un momento fa alla fedeltà degli irlandesi e dei polacchi alle loro perdute nazionalità. Ora, questa fedeltà ad una causa perduta può sopravvivere a lungo, non soltanto nella forma più o meno irrealistica delle memorie e dei sentimenti, ma in maniera veramente pratica. E tale fedeltà ad una causa perduta può essere qualcosa che trascenda di gran lunga l'azione d'un puro e semplice abito. Nuovi piani, cospirazioni senza fine, fruttuose imprese sociali, grandi organizzazioni politiche, anzi nel caso estremo, nuove religioni, possono svilupparsi sulla base di questa fedeltà ad una causa, la cui fortuna mondana sembra perduta, ma la cui vitalità può sopravvivere ai secoli, e può implicare un grande nuovo sviluppo d'opinioni, di costumi e di ideali.

Lo svolgimento religioso più notevole che il mondo abbia mai visto, la religione d'Israele, insieme con la Cristianità, che le successe — tutta questa evoluzione religiosa — è, come dobbiamo ora indicare, il risultato storico d'una fedeltà nazionale ad una causa perduta. L'unità politica di tutte le tribù d'Israele, raggiunta solo, quasi a dire, per un momento, sotto Davide e Salomone, e poscia perduta nella storia del mondo visibile, sopravvisse come un ideale. Soltanto come questo perduto ideale, poteva tale concezione di ciò che Israele era stato un tempo e doveva tornare ad essere, ispirare i profeti del vecchio testamento a parlare la parola del Signore relativamente all'opera di giustizia mediante cui, secondo i profeti ritenevano, la prosperità d'Israele doveva essere restaurata. Soltanto questo stesso ideale politico perduto, e questa scoperta che ne risultava della teoria profetica del governo divino degli affari umani, potevano condurre a quella posteriore interpretazione religiosa e a quella ricostruzione della storia antica

di Israele che ora noi leggiamo nel nostro Vecchio Testamento. Soltanto sulla medesima base poteva giungere ad essere determinata l'idea Messianica; e soltanto così poteva la dottrina profetica dell'universale trionfo futuro della giustizia giungere ad essere formulata. E quindi, mediante un processo storico, ogni passo del quale si fondava su di una sentimentale eppur gloriosa fedeltà ad una perduta causa nazionale, gli ideali in parola furono, ad un tempo, universalizzati ed intensificati, sinchè, mediante Israele, tutte le nazioni della Cristianità furono beatificate. In conseguenza, oggidì, la Cristianità, nel parlare delle sue speranze circa la salvezza dell'umanità e nel descrivere il suo futuro regno dei cieli, usa ancora i termini famigliari, Sion, il trono di Davide, Gerusalemme, termini che originariamente si applicavano a luoghi e a persone segnalate dapprima nel loro tempo solo a cagione di piccole contese di tribù d'un'oscura provincia. Così la fedeltà, immutabile, eppure sviluppantesi, attraverso i secoli, gradualmente trasformò quelle che un tempo erano questioni apparentemente insignificanti di politica locale nei più sacri interessi d'una religione mondiale.

La fedeltà alle cause perdute è, adunque, non solo una cosa possibile, ma uno dei fattori più potenti della storia umana. In tali casi la causa viene ad essere idealizzata mediante appunto la circostanza che essa non è riuscita a conquistare un successo temporale e visibile. Il risultato per la fedeltà può essere grande. Non occorre che io vi ricordi che la stessa Chiesa cristiana primitiva fu dapprima direttamente fondata sulla fedeltà alla sua causa perduta, causa che essa considerava come celeste appunto perchè qui sulla terra i nemici sembravano aver trionfato e perchè il Maestro s'era dipartito dalla

vista umana. L'intera storia della Cristianità è perciò un'unica lunga lezione sul come una causa può essere idealizzata mediante un'apparente sconfitta, e sul come, anche per mezzo di questa, la fedeltà può essere insegnata a generazioni e generazioni di uomini, e può svilupparsi in forme infinitamente nuove, e far così appello a popoli a cui essa era originariamente del tutto estranea. Questa storia ci mostra come un tale insegnamento ed una tale evoluzione d'un'idea possa essere aiutata da ciò che sembra a primo aspetto più adatto a scoraggiare la fedeltà, cioè la sconfitta, il dolore, la disfatta mondana.

La fedeltà ad una causa perduta, qualunque sia il grado di dignità della causa, dipende naturalmente in parte dai medesimi motivi che impiegano le forme di fedeltà più semplici e dirette.

Ma quando una causa è perduta nel mondo visibile, e quando ciò non di meno, essa sopravvive nel cuore dei suoi fedeli seguaci, si scorge più chiaramente che mai come al suo appello non si possa più rispondere mediante una qualsiasi azione attuale. Si scorge quindi che qualunque cosa si possa appunto ora fare per la causa, è inadeguata. Tanto più, in conseguenza, questa causa richiede che i suoi seguaci facciano piani ed operino per il lontanissimo futuro, per tutte le epoche e gli eoni del tempo, e che preparino la via per il loro Signore, cioè la causa, e rendano agevoli i suoi sentieri. L'attività diviene in tal guisa tanto più strenua, appunto perchè le sue conseguenze sono considerate di portata lontana e meravigliose. La somma angustia dell'uomo costituisce il profitto della fedeltà. Il presente può sembrare oscuro. Tanto più grande è l'opera ancora da compiersi. Dev'essere conquistato il lontano avvenire. Che impresa immensa, ma, perciò, quanto entusiasmante!

*facile memoria
comprensione*

Tutta questa più larga e vasta devozione di coloro che sono fedeli ad una causa perduta si colorisce e si illumina di una forte emozione. Il dolore per ciò che è stato perduto penetra profondamente nei cuori dei fedeli. Tanto più questi cuori sono mossi ad espandere la loro devozione. Frattanto l'incanto del ricordo si estende sul passato. Tutto ciò che v'era di volgare nelle precedenti vicende visibili della causa perduta è ora dimenticato. Perchè la rimembranza di coloro che piangono sulla perdita ama, come sappiamo, i miti illustri, e considera questi miti come una forma in cui appare la verità. Nei grandi giorni che sono trascorsi, nei giorni precedenti a quando la causa subì la disfatta, ebbe luogo, veramente, una tragedia; ma c'era la gloria. La leggenda, spesso più vera, anzi come Aristotile dice della poesia, più filosofica della storia, legge in tal guisa nel passato, non già ciò che la causa perduta effettivamente era, ma ciò che essa intendeva di essere. Il suo corpo è morto. Ma essa è risuscitata. L'immaginazione, purificata da tutta questa angoscia, agitata da tutto questo profondo bisogno, non soltanto riforma la storia del passato, ma costruisce meravigliose visioni di ciò che ha ancora da essere.

La fedeltà per la causa perduta è in tal guisa servita da due fratelli, il dolore e l'immaginazione. Pure la fedeltà, sempre strenua ed attiva, non è indebolita da queste profonde emozioni, nè si smarrisce per la grandezza di queste visioni; ma piuttosto si consacra a decidere intorno a ciò che dovrà essere. Essa trasforma perciò il dolore in uno stimolante senso di bisogno. Se abbiamo perduto, vediamo di escogitar qualche cosa. La fedeltà dirige altresì i suoi atti mediante le visioni che l'immaginazione fornisce; e frattanto domanda alla sua volta, che

l'immaginazione le offra visioni che possano essere tradotte in atti. Quando ode dall'immaginazione la storia del trionfo avvenire, non resta passiva. Piuttosto dice: veglia, perchè noi non conosciamo il giorno o l'ora in cui avverrà il trionfo della causa.

Hora novissima
Tempora pessima
Sunt, vigilemus.

Questo meraviglioso risvegliarsi dalla prostrazione del dolore, alla severa, ma affascinante, risoluzione di vivere ed essere attivi per la causa perduta; questa liberazione dell'immaginazione per mezzo della stessa angoscia del perdere la cara presenza nel mondo visibile; e questo completo dominio tanto di quella passione quanto di quella immaginazione per opera della volontà di far sì che tutto cooperi al bene della causa — tutte queste circostanze costituiscono il particolare privilegio di coloro i quali sono fedeli ad una causa che il mondo considera come perduta, e che il fedele considera come ascesa in un regno superiore, donde deve ritornare in nuova veste di potenza e di bellezza. In tal guisa il dolore può contribuire alla fedeltà.

E posso aggiungere, come un'evidente verità dell'umana natura, che la fedeltà non viene mai innalzata al suo più alto livello senza questo dolore. Perchè, ciò che si apprende dall'esperienza del dolore per la perdita è precisamente il vero anello di congiunzione tra la fedeltà come atteggiamento morale e ciò che in religione possiede un valore eterno. Si comincia, allorchè si serve le cause perdute, a scoprire che, in un certo senso, si deve dedicare la propria fedeltà più elevata precisamente alle cause che sono troppo buone per essere visibilmente realizzate in

un dato istante in questo miserabile mondo del tempo fuggevole, in cui vediamo, tocchiamo e troviamo semplicemente cose, sensazioni, sentimenti del momento. La fedeltà vuole la causa nella sua unità; essa cerca, perciò, qualche cosa di essenzialmente superumano. E quindi, come vedete, la fedeltà è collegata con la religione. Essa, adunque, nella sua maggiore ampiezza, costituisce sempre il servizio d'una causa che è, appunto ora, perduta, e perduta perchè il semplice *ora* è un veicolo troppo meschino per recare innanzi quell'ideale unità di vita di cui ogni forma di fedeltà è in traccia. La fedeltà alla fedeltà, questa causa delle cause, su cui ho tanto insistito precedentemente, è veramente, appunto ora, per troppi lati, una causa perduta fra gli uomini. Ma ciò è colpa degli uomini, non della causa. Ralleghiamoci di poter servire una causa di cui il mondo, quale esso è, non è ancora degno.

La storia delle cause perdute è tuttavia istruttiva, non solo in quanto ci mostra un nuovo aspetto del valore della fedeltà, vale a dire quello che ho ora chiamato l'anello di congiunzione tra la fedeltà e la religione, ma anche in quanto ci mostra, fino a un certo punto, come il dolore, l'immaginazione, il commuoversi di tutta la nostra natura umana sin nelle sue profondità, mediante la perdita e la disfatta, abbiano servito nel passato come mezzi per educare la fedeltà. Questa scuola di avversità è spesso stata dura. Ma la fedeltà che venne educata a questa scuola ha prodotto per noi alcuni dei più preziosi tesori spirituali dell'umanità. In tal modo, adunque, per opera dei capi personali e della sofferenza la fedeltà apprende a idealizzare la sua causa.

VI

Quale è la lezione che le considerazioni precedenti ci danno in relazione alla domanda: come possiamo procurarci l'educazione alla fedeltà?

La prima risposta è ovvia: qualunque sia la nostra causa, noi abbiamo bisogno di capi personali. E in qual modo possiamo raggiungere la maggiore certezza di trovare questi capi personali? Dobbiamo rivolgerci esclusivamente a coloro che ci sono compagni nel servizio delle cause speciali scelte da noi? Questo facciamo. Pure, ciò spesso non basta. La familiarità e i malintesi personali sono d'ostacolo a che i nostri compagni di servizio ci possano fare da guida. Noi abbisogniamo d'un punto di vista più largo. Le amicizie intime, sono tra i più potenti sostegni della fedeltà. Pure quando ci si limita a considerare gli intimi amici come capi in fedeltà, spesso la visuale si restringe e si dimentica la causa della fedeltà universale. In conseguenza, molta parte dell'arte della fedeltà dipende dall'esercitarsi a guardare i fedeli che ci stanno intorno, per quanto la loro causa sia lontana dalla nostra, e per quanto siano umili le loro vite. È bene altresì, ogniquale volta dovete combattere, di imparar l'arte di onorare la fedeltà dei vostri oppositori, anche se ne apprendete l'esistenza soprattutto sentendo il peso e il taglio della sua spada. « È un taglio profondo; ma chi me lo inferse fu un nemico fedele ». Pensare in questo modo vuol dire illuminare la tenebra del conflitto con ciò che può talvolta essere più prezioso d'una effimera vittoria; poichè in questi momenti in cui onoriamo il nemico fedelmente pericoloso, cominciamo ad apprendere che

tutti i fedeli servono in ispirito, pur inconsapevolmente, la stessa causa universale. Certamente, quando gli uomini hanno una volta sufficientemente appresa questa lezione, essi cessano di combattere. Ma mentre il combattimento dura, se voi non potete amare il vostro nemico, è bello essere capace di allietarsi alla vista della sua fedeltà.

Ma non è necessario che gli uomini combattano l'uno contro l'altro allo scopo di estrinsecare la fedeltà. Aprite, dunque, i vostri occhi per osservare meglio la fedeltà dell'uomo pacifico al pari di quella dei guerrieri. Tenete in considerazione specialmente la fedeltà degli oscuri, degli umili, dei vostri prossimi vicini, degli estranei di cui per caso giungete ad avere notizia. Giacchè di tali esemplari di fedeltà, ne avete sempre. Fate di essi le vostre guide. Considerate ogni uomo fedele come il vostro capo nel servizio della causa della fedeltà universale.

VII

Ma la nostra rassegna della storia della fedeltà ci apprende anche un'altra lezione. Non soltanto abbiamo bisogno di capi. Abbiamo anche bisogno di idealizzare le nostre cause; vale a dire di scorgere in esse ciò che serve maggiormente a collegarle alla causa della fedeltà universale. E il processo mediante il quale le nostre cause devono essere idealizzate è tale da implicare una sfera di eventuali esperienze ed attività di gran lunga troppo ampia per essere adeguatamente esaminata nel nostro attuale dibattito. Vi si appartengono tutte quelle relazioni di gran valore pratico tra la fedeltà e l'arte e tra la fedeltà e la religione, che la storia dell'umanità esemplifica e che noi possiamo usare nella nostra educazione alla

fedeltà. L'arte favorisce la fedeltà ogni qualvolta associa le nostre cause con obbiettivi belli, ogni qualvolta ci pone innanzi i simboli della nostra causa in qualche pregevole espressione, e ancora ogni qualvolta, mostrandoci qualche forma del bello, ci riproduce appunto quella specie di conoscenza e di unità, che la fedeltà si sforza incessantemente di immettere nella vita umana. Considerata in tal guisa, l'arte può essere maestra di fedeltà. Affermare ciò, non significa pregiudicare in guisa alcuna la famosa questione riguardante lo scopo principale dell'arte, e la relazione di questo scopo dell'arte con la vita morale. Non sto in questo momento cercando di dar alcuna teoria dell'arte. Ma s'appartiene al nostro presente argomento semplicemente insistere che parte della nostra educazione alla fedeltà dev'essere ottenuta mediante quell'amore per la bellezza e quella conoscenza del bello che ci è dato possedere. I monumenti di ogni causa, la quale abbia dei monumenti, possono associare il nostro amore per questa causa col nostro amore per la bellezza. Le nostre cause personali, se sono appena meritevoli, abbisognano di bei simboli per esprimerci il loro pregio. Ciò che è bello ci appare come l'incarnazione di relazioni armoniose. E l'aspirazione pratica all'armonia della vita costituisce la fedeltà. In tal guisa l'educazione alla fedeltà comprende la conoscenza del bello.

Ancora più universale nella sua efficacia, come idealizzatrice delle cause private e personali, è la religione. Fino a qual punto una esperienza veramente religiosa risulti dalla fedeltà, e fino a qual punto la fedeltà faccia prova d'una verità religiosamente importante, dovremo vederlo in seguito. Le nostre conferenze di chiusa tratteranno dell'influsso della fedeltà sulla religione. Ma dobbiamo ora ricordare, di passaggio,

la relazione inversa; cioè, l'influsso della religione sulla fedeltà. Dobbiamo additare quanta larga parte della funzione della religione nelle cose umane consiste nell'idealizzare le nostre fedeltà, nel collegare le nostre cause, quali si siano, ad un mondo che ci sembra superumano.

VIII

L'arte e la religione, tuttavia, non sono i soli mezzi che abbiamo per apprendere a noi medesimi a considerare le nostre cause personali come collegate ad universali interessi umani e ad un invisibile mondo superumano. Il dolore, la disfatta, il disinganno, l'insuccesso, ogni qualvolta sono il risultato dei nostri sforzi per servire una causa, possono servire ad apprenderci la medesima lezione. La storia delle cause perdute, che vennero, anche a cagione della perdita, trasformate in cause di importanza permanente e universale, ci ha ora mostrato come queste lezioni siano state insegnate all'umanità in generale. La lezione che ci dà la storia delle cause perdute è, tuttavia, tale che ha una profonda importanza per la nostra educazione individuale. Non sempre noi comprendiamo rettamente questo ammaestramento. Mantener ferma la nostra fedeltà attraverso la disfatta, è cosa che spesso consideriamo come una specie di violenza fatta alla fedeltà, come il sovrapporsi a questa d'un doloroso giogo. Non dobbiamo considerare la cosa in tal guisa. La disfatta e il dolore, quando si incontrano nel servizio d'una causa, devono piuttosto essere un aiuto positivo alla fedeltà. Se noi li consideriamo rettamente, dimostreranno di costituire un tale aiuto. Perchè, essi ci rendono capaci di scorgerci se abbiamo realmente dato noi stessi alla causa,

ovvero se ciò che noi prendiamo per fedeltà non sia che una semplice vampa di ardente emozione. Quando il dolore per la disfatta incontrata nel servizio della causa si ripercuote in noi, può condurre a rivelare quale fedeltà possediamo. Rivolgiamo la nostra attenzione a questa rivelazione, pur mentre soffriamo. Conosceremo allora per che cosa abbiamo vissuto. E chiunque si fermi una volta deliberatamente a considerare la sua causa nel momento della disfatta, ed essa non gli torni più cara a cagione del suo dolore, non ha veramente appreso ancora che cosa sia la fedeltà. La causa, inoltre, quando è considerata alla luce del nostro dolore per la rovina della sua fortuna presente, tende immediatamente a diventare idealizzata — come il trono perduto di Davide fu idealizzato da Israele, e come la causa del Maestro dipartitosi fu idealizzata dalla Chiesa primitiva.

I discepoli, nel ben noto episodio, dicono, relativamente al loro perduto Maestro, allo straniero che incontrano sulla solitaria strada di Emmaus: « Or noi speravamo che egli fosse per redimere Israele ». Ma tosto dopo: « E aprironsi i loro occhi, e lo riconobbero: ma egli sparì dai loro occhi ». Fra tutte le leggende sul Signore risuscitato questa esprime più completamente lo spirito di quella fedeltà che, trionfando anche mediante la disfatta, conquistando lo spirito anche mediante la perdita d'una presenza visibile, doveva poi impadronirsi del suo mondo.

Ora, l'insegnamento che queste esperienze, quali le registra la storia, ci danno, non si riferisce soltanto ai grandi movimenti e all'umanità in generale. Esso è un insegnamento personale e concerne ciascuno di noi. Lo ripeto: considerate il vostro dolore per sè stesso, ed esso è un fatto buio e senza speranza; considerate la vostra causa alla luce del vostro

dolore e la causa si trasfigura. Poichè, voi apprendete in tal guisa che non era questa o quella fortuna, e neppure questa o quella vita umana, che costituiva la vostra causa. V'era fin da principio nella vostra causa qualche cosa che alla vista umana sembra sovraperonale, e non solo terreno, ma bensì anche extraterreno. Ora il ricordo di ciò che della vostra causa è perduto, è particolarmente adatto a rendervi coscienti di quel che era questo elemento sovraperonale. Ho già ricordato gli aspetti puramente psicologici del processo che ha luogo in tali casi. L'incanto che il ricordo sparge sul passato, il risvegliarsi dell'immaginazione allorquando è allontanata una visibile presenza, la reazione stimolatrice che deriva dal primo urto di dolore allorchè noi ci manteniamo ancora capaci di pensare alla nostra causa, la trasformazione delle nostre idee circa la causa, in virtù del fatto stesso che, avendo la nostra perdita siffattamente cangiato la vita, la causa non può più essere servita nella maniera di prima, e deve essere l'oggetto di nuovi sforzi e quindi di qualche nuova forma di devozione — tutti questi sono motivi di idealizzazione che si presentano quando sopraggiunge la disfatta. Vi insisto: la fedeltà umana non può mai giungere alla perfezione senza tale dolore. Considerate, per conseguenza, la disfatta e la spogliazione come un'occasione che favorisce la fedeltà. Usate deliberatamente di esse come di mezzi per idealizzare la causa, e per portar quindi la vostra causa personale ad un più intimo contatto con la causa della fedeltà universale.

Il più comune di tutti questi colpi di fortuna che ci sembrano al momento far diventare la nostra causa personale una causa perduta, è la morte, quando essa scende su coloro con cui la nostra causa personale

fu sino allora collegata. Eppure quale motivo più della morte ha nella vita umana operato ad idealizzare le cause degli individui? La morte, considerata come un semplice fatto dell'umana esperienza, è stata uno dei più grandi fattori di idealizzazione della vita umana. Il ricordo del defunto idealizza tutti gli interessi che il vivo ha nel tempo decorso partecipato col trapassato. La venerazione dei defunti nobilita lo sforzo per condurre a termine l'opera che essi incominciarono, o che, se morirono nell'infanzia, nostro appassionato desiderio sarebbe stato fossero vissuti abbastanza per compiere. Fin dai primordi, una gran parte dell'immaginazione religiosa dell'umanità s'è accentrata attorno al fatto della morte. E il medesimo movente agisce oggi nelle menti di tutte le persone fedeli, qualunque sia la loro fede.

Idealizzate la vostra causa. Questa è stata la nostra massima relativamente all'aspetto attuale della nostra personale educazione alla fedeltà. Io ho dato soltanto qualche cenno sul come questa massima può essere recata ad effetto. Come la scienza possa unirsi all'arte e alla religione, come i lieti rapporti amichevoli possano al loro luogo cooperare con le nostre esperienze del dolore per apprenderci la lezione di idealizzare le nostre cause comuni — tutto questo, posso soltanto indicarlo.

E così abbiamo dinanzi due dei metodi mediante i quali si educa la fedeltà individuale. Il fissare deliberatamente la nostra attenzione sulle azioni delle persone fedeli, l'uso deliberato di quei metodi della natura umana che tendono a idealizzare la nostra causa — questi sono mezzi per l'educazione alla fedeltà.

Pure, resta ancora un metodo, che è il più comune, sebbene spesso il più difficile. Fedeltà significa dare

l'Io alla causa. E l'arte di dare si apprende col dare. Lo sforzo, la resistenza, il sacrificio, la fatica, la dolce pena del lavoro nei momenti in cui forse più che mai la disfatta e il dolore sembrano prossimi a fiaccare le nostre forze, e in cui soltanto la veemenza stessa del lavoro ci salva dalla disperazione completa — questo è ciò che soprattutto ci insegna che cosa è veramente la fedeltà. Non ho bisogno di dilungarmi qui su di un'antica e costantemente ripetuta lezione della vita, che è nota a tutti voi. I partigiani della guerra la glorificano spesso come moralizzatrice dell'umanità, perchè, come dicono, gli sforzi e i pericoli massimi possono insegnare agli uomini la vera fedeltà. Io non penso che occorra la guerra per questo insegnamento. La fedeltà delle persone più pacifiche ci mette in grado di sperimentare presto o tardi che cosa significhi dare per la causa (chechè fosse in nostro potere di dare), e quindi di scorgere la nostra causa prendere il suo posto, per gli occhi umani, tra le cause perdute. Quando tali esperienze sopraggiungono, affrontiamole senza esitazione. Perchè, tutte queste cose insieme — i nostri amici personali che ci animano al servizio delle nostre cause comuni; i seguaci dell'uomo fedele, che conosciamo così poco, ma che costituiscono la chiesa invisibile di coloro che vivono nello spirito; i dolori che ci apprendono la gloria di ciò che s'è dipartito dal campo della nostra vista umana; l'immaginazione che spande su tutta la sfera della vita umana la sua luce idealizzatrice; le fatiche che ci tolgono il respiro; le fiaccanti disfatte che mettono alla prova la nostra devozione — questi, tutti questi, sono appunto i soli mezzi e i ministri che ci insegnano ad entrare nel regno della verità spirituale.

CONFERENZA SETTIMA

FEDELITÀ, VERITÀ E REALTÀ

Nel chiudere la mia ultima conferenza dissi che tutto ciò che ci educa alle arti della fedeltà ci mette in grado di entrare in un mondo di verità spirituale. Queste parole volevano significare che la vita fedele ha un altro aspetto oltre quello cui queste conferenze hanno sinora soprattutto dato rilievo. La nostra precedente esposizione è stata deliberatamente unilaterale. Noi abbiamo discusso la vita morale come se si potesse determinare un piano di condotta senza riferirci, in misura maggiore di quanto non abbiamo esplicitamente fatto in queste conferenze, al posto dell'uomo nell'universo reale. Per conseguenza, la nostra disamina presenta sin qui il fianco ad ovvie obbiezioni.

Perchè, nel parlare del bene della fedeltà abbiamo veramente fatto appello all'esperienza umana affinché questa ci mostri in che cosa tale bene consiste. Ma il nostro stesso appello ci mostrò altresì che la fedeltà è buona per un uomo precisamente perchè egli crede che la sua causa, anche indipendentemente dal servizio che egli presta ad essa, è buona, e che la sua causa e la bontà di questa sono entrambe realtà, basate su fatti che trascendono assai la sua vita individuale e la sua personale esperienza. Ora, si può ben dubitare se questa credenza dell'uomo fedele è, in ogni caso

individuale, una credenza fondata. E se essa non è fondata si può domandare se il bene dell'uomo fedele non sia in sostanza un bene illusorio, che svanirà dalla sua esperienza appena egli diventa chiaroveggente. Poichè ogni caso di fedeltà è soggetto a tale scettica investigazione, si può dubitare se anche ciò che noi abbiamo chiamata la causa suprema, quella della fedeltà alla fedeltà, sia una causa buona. Giacchè qualche fedeltà o tutte le fedeltà potrebbero essere fondate sull'illusione, e quindi sarebbe un'illusione che il promuovere la fedeltà tra gli uomini sia un'opera di definitivo valore.

I

Le obiezioni di questa specie sono nel miglior modo esposte da coloro ai quali esse si affacciano realmente di fronte alle discussioni contenute nelle conferenze precedenti. Un mio caro amico, senza aver ricevuto da me alcun incitamento ad aiutarmi con questo suo atto, ha così acconciamente riassunte le obiezioni in parola, che io posso nella guisa migliore mostrarvi quale è precisamente il punto che ora ci arresta, leggendovi il brano d'una lettera scrittami da lui dopo aver udito la prima parte della mia esposizione circa il bene della fedeltà.

«La fedeltà alla fedeltà (scrive il mio amico) non sembra un concetto definitivo. Non è forse la fedeltà a tutti gli *obbietti* della vera fedeltà che forma il nostro dovere definitivo? L'obbietto, non la relazione — l'universo e la devozione ad esso, non la devozione soltanto, è la meta della nostra devozione definitiva. Non è forse la gloria di questo fine che dà dignità a tutte le mire fedeli, nostre od altrui? È a cagione di questo fine che noi ci sentiamo soprattutto incitati

a perseguirle... È a cagione di ciò che pensiamo circa il fine delle varie fedeltà che tutte le fedeltà le quali rendono possibile raggiungere questo fine ci allietano tanto. Il porto dà valore alle corse ad esso dirette. Saremmo noi ansiosi di stimolare lungo le loro corse tutti coloro che tendono ad una mira, tranne che a ragione della nostra conoscenza del valore della loro destinazione e di ogni vita vissuta tendendo a questa destinazione? La fedeltà è una relazione... Possiamo noi, definitivamente, essere fedeli a qualche cosa tranne che all'universo, il quale è l'obbietto di ogni amore e di ogni conoscenza? ».

Tale l'esposizione della difficoltà del mio amico. Come vedrete da queste due conferenze finali del mio corso che ancora rimangono, io condivido pienamente l'obiezione che egli muove alla definizione della fedeltà sulla quale insistei sin qui in queste conferenze. La nostra definizione della fedeltà e della sua relazione col bene definitivo cui mirano le persone fedeli, è stata sino a questo momento inadeguata. Ma, come vi dissi nella conferenza d'introduzione, noi cominciammo di proposito con una definizione inadeguata della natura della fedeltà. Eravamo obbligati a fare così. Lo dissi espressamente nella mia esposizione preliminare. Perchè eravamo obbligati a fare così, e perchè, fino al punto in cui siamo giunti con queste conferenze, ci siamo limitati a sviluppare ed illustrare le conseguenze di questa imperfetta definizione della fedeltà, sarà reso chiaro, spero, dalle nostre conferenze di chiusa. Una simile difficoltà può essere addotta contro ogni mero moralismo, cioè contro ogni teoria puramente etica della vita morale. Occorre una dottrina del mondo reale, ossia una religione, per venire in aiuto dell'etica.

Perchè, come io ho replicato al mio amico, la moralità, considerata per sè stessa, presenta un carattere che può bene essere adombrato dalla parabola dei talenti. La vita morale, considerata semplicemente come tale, è il servizio ad un padrone che sembra, a quelli che lo servono, essere partito per un paese lontano. I suoi servi hanno fede in lui, ma il servizio alla sua causa presenta sempre agli uomini morali un certo mistero. Essi possono veramente, indipendentemente da ogni soluzione di questo mistero, diventar certi che il loro supremo bene personale sta nel servire il loro signore; perchè non altrimenti possono trovare la pace, sia pure relativa, che sta nel servizio del dovere. Ma quelli che servono non raggiungono in tal guisa la perfetta sicurezza contro il pessimismo circa l'intero risultato dello sforzo umano. Perchè, se la fedeltà è veramente ciò che abbiamo di meglio, non può forse anche questo stesso meglio costituire un insuccesso?

Ovvero, per usare ancora la similitudine della parabola dei talenti: può essere veramente nostro bene supremo servire il padrone che se ne è andato in un lontano paese. Pure, noi non vogliamo soltanto servirlo; vogliamo, come Giobbe, incontrarlo faccia a faccia. Supponete che si scopra che il padrone è veramente immeritevole, o è un fantasma o un ingannatore, apparirebbe forse ancora, il nostro bene supremo, il servizio reso alla sua causa, una cosa di permanente valore? Non diremmo forse un qualche giorno: servirlo, costituiva la miglior sorte della mia vita; ma in sostanza anche quel servizio era una vanità?

In ogni caso la nostra fedeltà implica la fede nel padrone, la sicurezza che la vita, nel suo migliore aspetto, vale veramente il prezzo dell'opera. La nostra

filosofia della fedeltà deve perciò comprendere lo sforzo per vedere lo stesso padrone della vita e per scoprire se veramente egli è — ciò che la nostra fedeltà presuppone che sia — un padrone degno d'essere servito.

Per riassumere: sin qui noi abbiamo definita la vita morale come fedeltà, e abbiamo mostrato perchè la vita morale è per noi uomini la vita migliore. Ma ora bisogna conoscere che cosa è la verità dietro e sotto la vita morale. Come l'amico che mi scrisse, ci occorre scorgere la relazione della fedeltà con l'universo reale.

II

Che cosa deve essere vero circa l'universo, seppure la fedeltà è un bene reale, e non una semplicemente inevitabile illusione umana?

Orbene: la fedeltà consiste nel servire delle cause. Una causa, se è davvero ciò che la nostra definizione esige, collega le varie vite umane nell'unità d'una singola vita. Per conseguenza, se la fedeltà ha una base nella verità, le vite umane devono poter essere collegate in qualche reale unità spirituale. È tale unità un fatto, ovvero la nostra credenza nelle nostre cause è un semplice punto di vista, un inganno sentimentale? Certamente, se un uomo, per quanto fedele, scopre che la sua causa è un sogno e che gli uomini sono in fatto esseri separati, non realmente collegati da veri vincoli spirituali, come può quest'uomo rimanere fedele? Forse il suo bene supremo sta veramente nel credere che queste unità sono reali. Ma se questa fede diventa un'illusione, e se l'uomo scopre l'illusione, può egli ancora ricavare il bene dalla fedeltà?

Ed anche per quanto riguarda questo bene personale che si può ricavare dalla fedeltà, noi abbiamo continuamente veduto che esso perviene alla mente dell'uomo fedele in una maniera assai paradossale. Un uomo fedele si procura il bene, ma poichè se lo procura credendo che la sua causa abbia un'esistenza reale all'infuori del suo *io* particolare, e sia per sè stessa una buona cosa, la fedeltà lo affascina non già come fosse un suo particolare piacere, ma come l'appagamento di sè mediante l'abbandono di sè ad un bene esistente esteriormente, mediante la volontaria rinuncia a cercare il proprio piacere. E così il bene dell'uomo fedele è essenzialmente un'anticipazione d'un bene che egli considera non come proprio, ma come esistente nella causa. La causa, tuttavia, non è per sè costituita da un singolo compagno e da un semplice complesso di compagni. È una famiglia, un paese, una chiesa, ovvero è quell'unione razionale di parecchie volontà e menti umane che noi abbiamo presente quando parliamo d'una scienza o d'un'arte. Ora, possono tali cause contenere un bene che non sia semplicemente una raccolta di separate esperienze umane di piacere o di soddisfazione? In tal guisa, allora, tanto la realtà quanto il bene della causa dell'uomo fedele devono essere oggetto della credenza dell'uomo fedele affinché egli sia in grado di avere l'esperienza della fedeltà. E se la sua fedeltà è veramente fondata, devono esistere nell'universo unità di vita spirituali tali che mai nessun uomo, a sè, possa sperimentare queste unità come fatti della propria coscienza. E queste superiori unità di vita devono possedere un grado e un tipo di bontà, un vero valore, tale che nessun uomo, nè nessun semplice insieme di uomini, possa mai sperimentare esaurientemente questa bontà o

essere in via esclusiva personalmente investito di questo valore.

Quanto paradossale deve adunque essere il mondo reale se la credenza dell'uomo fedele è veramente fondata! Deve essere cosa reale una spirituale unità di vita che trascenda l'esperienza individuale d'ogni uomo. Poichè, la fedeltà, come abbiamo veduto, è il servizio di cause che, dal punto di vista umano, appaiano sovrapersonali. La fedeltà ritiene che queste unità siano un bene. Se la fedeltà è nel giusto, la reale bontà di queste cause non è mai completamente manifestata ad alcun uomo o ad alcun semplice insieme di uomini. Tale bontà, adunque, se pure è comechessia sperimentata, deve esserlo da qualche stadio di coscienza superiore a quello che mai raggiunga qualsiasi essere umano. Se la fedeltà è nel giusto, le cause sociali, le organizzazioni sociali, le amicizie, le famiglie, i paesi, anzi l'umanità, devono, come vedete, possedere quella specie d'unità di coscienza che le persone umane posseggono frammentariamente, ma devono possedere questa unità su di un piano più alto di quello della nostra ordinaria individualità umana.

Press'a poco queste convinzioni, dico, devono essere professate se noi dobbiamo considerare la fedeltà come in definitiva qualche cosa di più d'una opportuna illusione. La fedeltà ha il suo aspetto metafisico. È uno sforzo per concepire la vita umana in maniera essenzialmente superumana, per considerare le nostre umane organizzazioni come vere unità personali di coscienza, unità in cui si trova una reale esperienza di quel bene che nella nostra fedeltà solo parzialmente afferriamo. Se la fedeltà degli amanti è veramente fondata nel fatto, allora essi, come individui separati, non costituiscono l'intera verità. La loro

unione spirituale altresì possiede un'esistenza personale e cosciente su di un piano più alto di quello umano. Un'analoga unità di coscienza, un'unità di grado superumano, ma intimamente collegata con le nostre personalità apparentemente separate, e tale da comprenderle in sè, deve esistere, seppure la fedeltà ha una base, dovunque una causa reale conquista la vera nostra devozione. Ammettete questa ipotesi, e allora la fedeltà non è più il sentimentale servizio reso ad un mito. Anche il bene, adunque, che le nostre cause posseggono, diviene un fatto concreto per una esperienza che è d'un piano più alto di quello umano. Quell'unione del sacrificio di sè con l'affermazione di sè, che la fedeltà esprime, diviene coscienza delle nostre vere relazioni con una superiore unità sociale di coscienza, nella quale tutti abbiamo il nostro essere. Perchè, da questo punto di vista esistiamo, e possediamo valore, per virtù della nostra relazione con una coscienza d'un tipo superiore a quello umano. E frattanto il bene della nostra fedeltà è in sè un bene perfettamente concreto, un bene che è presente a quella più alta esperienza, in cui la nostra causa è considerata, nella sua verità, come una reale unità di vita. E a cagione di questo fatto possiamo a dirittura dire: noi siamo fedeli non a scopo del bene che particolarmente ricaviamo dalla fedeltà, ma a scopo del bene che la causa — questa unità superiore di esperienza — ricava da questa fedeltà. Pure, la nostra fedeltà ci dà ciò che è in sostanza il nostro bene supremo, perchè essa determina la nostra vera posizione nel mondo di quella volontà sociale in cui noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo.

Non dubito che questo modo di considerare la vita umana — quest'asserzione che la volontà sociale è

un'entità concreta, precisamente altrettanto reale quanto lo siamo noi, e anzi reale d'un grado di realtà superiore a quello che noi possediamo — sembrerà a molti di voi discretamente mitica. Pure, considerare in tal guisa l'unità della vita umana è in sostanza una tendenza comune delle persone fedeli. Ho illustrato questo fatto in ogni conferenza di questo corso. Che tale modo di vedere non sia mitico, che la verità e la realtà possano essere concepite solo in termini quali quelli ora indicati, che la nostra filosofia della fedeltà sia parte razionale d'una filosofia che deve considerare il mondo intero come una sola unità di coscienza in cui sono sintetizzate innumerevoli unità minori — quest'è una generale tesi filosofica che devo ora brevemente esporvi.

III

La mia esposizione, come vedete, dev'essere in ogni caso, un tentativo di mostrare che l'inevitabile fede degli uomini fedeli — la loro fede nelle loro cause e nella reale bontà delle loro cause — possiede la verità; e poichè io devo quindi, in ogni caso, parlare della verità, mi propongo di mostrarvi brevemente che chiunque parla di qualsiasi specie di verità, sia essa verità morale o scientifica, verità del senso comune o verità della filosofia, implica inevitabilmente in tutte le sue asserzioni circa la verità, che il mondo di verità di cui parla è un mondo che possiede una unità razionale e spirituale, è un cosciente mondo d'esperienza, il cui tipo di coscienza è di livello superiore al tipo delle nostre menti umane, ma la cui vita è tale che la nostra vita appartiene a questo tutto vivente, come sua parte. Questo mondo di verità è quello che voi — ripeto — dovete determinare,

se pur considerate come vera una qualsiasi proposizione, e volete esporre in forma ragionevole che cosa intendete per verità di questa proposizione.

Il mondo della verità è perciò essenzialmente quel mondo nella cui realtà credono le persone fedeli, quando esse credono che le loro cause siano reali. Inoltre, questo mondo della verità contiene in sè una bontà, essenzialmente pari a quella che i fedeli attribuiscono alle loro cause. La ricerca della verità e la fedeltà costituiscono perciò essenzialmente lo stesso processo di vita, considerato soltanto da due diversi aspetti. Chiunque è fedele, serve ciò che ritiene essere una verità, cioè la sua causa. D'altro lato, chiunque cerca la verità per amore di essa, fallisce alla sua impresa se la cerca semplicemente come una vuota astrazione, che non abbia vita in sè. Se il ricercatore della verità conosce il suo compito, egli serve adunque, nel senso della nostra definizione, una causa che unifica la nostra vita umana su qualche livello di esistenza spirituale superiore all'attuale livello umano. Egli è perciò essenzialmente fedele. La ricerca della verità è un'attività morale; e d'altro lato, la moralità è del tutto inadeguata se non irraggia su di essa la luce della verità eterna.

Questa, dico, sarà la mia tesi. Qualcuno di voi la chiamerà una tesi mistica, o almeno assai fantastica. Ma non è così. Essa dev'essere considerata come un fatto di senso comune. È, lo ammetto, una tesi, che molti dei più distinti tra i miei colleghi, che sono filosofi, oggigiorno considerano talvolta allegramente, talvolta assai impazientemente. Questo modo di considerare il mondo della verità, che ora ho detto essere il mio, è specialmente e con la massima vivacità attaccato dai miei buoni amici, i pragmatisti — gruppo di filosofi i quali hanno in questi ultimi

tempi manifestata la disposizione a prendere la verità sotto la loro speciale protezione, come se essa fosse messa in pericolo dalla tendenza di quelli che la prendono troppo sul serio.

Quando nomino il pragmatismo, inevitabilmente vi faccio venire in mente il nome di uno che noi tutti onoriamo — il filosofo che l'anno scorso espose in modo così persuasivo dinanzi l'uditorio di questo Istituto, la teoria pragmatista del metodo filosofico e della natura della verità. È impossibile per me rendere giustizia, nei limiti prefissimi, all'esposizione che il prof. James fece della sua teoria della verità. Pure, giacchè l'antitesi tra le sue concezioni e quelle che io vi ho ora indicate può costituire per sè stessa un aiuto alla mia esposizione, vi prego di concedermi di usare, pel momento, alcune delle sue asserzioni circa la natura della verità come un mezzo di mostrare, per contrasto, in qual modo io mi sento obbligato ad interpretare lo stesso problema. Il contrasto è accompagnato, in sostanza, da sufficiente accordo profondo perchè io possa sperare che il mio cenno sull'odierna situazione delle controversie filosofiche circa la verità non vi sembri semplicemente un'arida relazione di differenze d'opinioni.

Il prof. James, discutendo la natura della verità nel suo libro recente sul pragmatismo, comincia, come alcuni di voi ricorderanno, coll'accettare la classica definizione della verità come accordo delle nostre idee con la realtà. Chiunque conosce o possiede una verità ha, dunque, a suo avviso, un'idea, un'opinione, un giudizio, o un qualche complesso di tali stati di mente. Se le sue opinioni sono esatte, queste sue idee od opinioni sono in accordo con qualche cosa che si chiama realtà. Così, ad esempio, se un uomo fedele crede che la sua causa, poniamo

i suoi amici, o il suo circolo, o la sua nazione, sia una realtà, e se la sua credenza è vera, la sua opinione fedele è in accordo col mondo reale. Sin qui naturalmente, tutti voi accetterete la definizione della verità ora in parola.

Il prof. James a questo punto viene a indicare che in alcuni casi le nostre idee concordano con quelle che noi chiamiamo cose reali, copiando queste cose. Così se, ad occhi chiusi pensate all'orologio appeso al muro, la vostra immagine dell'orologio è una copia del suo quadrante. Ma, continua il mio collega, la nostra facoltà di copiare oggetti reali mediante idee nostre è evidentemente assai limitata. Voi credete di avere almeno qualche idea vera intorno a molti oggetti che sono per voi di gran lunga troppo complessi o troppo misteriosi perchè possiate copiarli. La possibilità di assicurarvi che le vostre idee copiino la costituzione di una qualunque cosa che esiste fuori di voi è altresì assai limitata, perchè, in sostanza, voi non potete mai andar fuori dalla vostra esperienza per vedere ciò che le cose reali sarebbero se prese del tutto a sè. Per conseguenza, nell'insieme, non si può dire che l'accordo delle nostre idee con la realtà, che costituisce la verità di esse, sia essenzialmente tale da richiedere che le nostre idee siano delle copie; poichè noi crediamo di avere idee vere anche quando non crediamo che esse siano delle copie.

Inoltre (e con ciò ci avviciniamo ad una considerazione che è, per la teoria della verità del mio collega, assai essenziale) non solo la verità non consiste semplicemente nel copiare dei fatti; ma altresì la verità non si può definire in termini di qualsiasi altra relazione statica o fissa tra idee e fatti. Il solo modo di concepire quell'accordo tra idee e fatti,

che costituisce la verità, è di pensare alle « conseguenze pratiche » che conseguono al possesso di idee vere. « Vale a dire (secondo le parole del prof. James) le idee vere ci guidano, mediante gli atti o le altre idee che esse eccitano, entro, sopra o verso altre parti d'esperienza con le quali noi sentiamo contemporaneamente rimanere d'accordo le idee originarie. Le connessioni e le transizioni ci si presentano da un punto all'altro, come progressive, armoniche, soddisfacenti. Questa funzione di guidare in accordo è ciò che noi intendiamo per verificaione di una idea. » Sin qui le parole del mio collega. Egli viene nella sua esposizione, a ricordare parecchi esempi del modo con cui si fa la prova della verità delle idee, tanto nel mondo del senso comune quanto in quello della scienza, mediante l'utilità e il successo che accompagna il seguire le idee vere sino alle loro reali conseguenze empiriche. Il viaggiatore perduto nei boschi ha delle idee vere circa la sua ubicazione quando gli si presentano esperienze ed idee le quali lo fanno seguire il sentiero che realmente lo conduce a casa. Nella scienza, la prova della verità delle ipotesi si ha considerando quali esperienze esse ci conducono a prevedere e guardando poscia se queste previsioni possano essere adempiute in maniera soddisfacente. « Vero (dice il prof. James) è l'appellativo di qualunque idea che suscita il processo di verificaione ». Per esempio, adunque, l'ipotesi scientifica verificabile, se viene una volta comprovata dal successo dei suoi risultati nell'esperienza, è, in quanto ciò avviene, dichiarata vera. E similmente, l'idea di seguire un dato sentiero nel bosco allo scopo di giungere a casa, è dichiarata vera se voi seguite il sentiero e giungete a casa.

In conseguenza, ogni idea vera è tale in quanto

+ serve a mettervi in grado di anticipare la specie di esperienza di cui abbisognate; ed ogni idea che serve come guida della vita è, in quanto tale, vera. I mezzi per far personalmente la prova dell'utilità, come della verità, sono per ognuno di noi personali ed empirici. Le mie prove dirette della verità sono quindi naturalmente limitate alla mia propria esperienza. Constatato che le mie idee sono vere appunto in quanto veggio che esse mi guidano all'esperienza di cui ho bisogno. Ma naturalmente, come il mio collega insiste costantemente a dire, noi, come esseri sociali, accordiamo fiducia alle verificazioni l'uno dell'altro. Perciò, io considero come vere molte idee che personalmente non ho seguito sino ad alcuna conseguenza adeguatamente sperimentata. Lo « spaventevolmente grande » numero delle idee mediante cui viviamo, « noi lo ammettiamo per vero senza cercar di verificarlo ». Ciò facciamo, dice il James « perchè far così produce il suo effetto, essendochè tutto ciò che conosciamo cospira con la credenza, e niente fa ostacolo ». Vale a dire, consideriamo come vere quelle idee che personalmente riscontriamo cosa conveniente, di buon esito, spediente, trattare come verificabili quand'anche noi non le verifichiamo mai. La garanzia di queste inverificabili verità è, tuttavia, ancor una volta, che il vivere come se fossero verificabili riesce a bene. « La verità vive (dice il prof. James) per la maggior parte sopra un sistema di credito... Ma tutto ciò accenna ad una diretta verifica compiuta di presenza in qualche luogo, senza della quale la fabbrica della verità cade, come un sistema finanziario privo di qualsiasi base in danaro contante. Voi accettate la mia verifica d'una cosa, io la vostra d'un'altra. Noi facciamo reciprocamente commercio di verità. Ma colonne del-

l'intera superstruttura sono le credenze concretamente verificate da *qualcheduno*.» Le idee indirettamente verificabili, cioè le idee che qualcun altro verifica, o anche quelle che nessuno ancora verifica, ma che concordano sufficientemente con le idee verificate, noi le accettiamo perchè è vantaggioso accettarle. È lo stesso, adunque, dire che un'idea è vera perchè è utile, e dire che è utile perchè è vera.

L'accordo con la realtà quindi — insiste il mio collega — diventa « una questione di condotta: condotta che è utile perchè procede per paraggi i quali contengono oggetti che sono importanti ». E la nozione che il mio collega dà della verità culmina in queste notevoli espressioni. « Il vero, per dirla brevissimamente, è soltanto ciò che è spedito nel corso del nostro pensiero, appunto come il diritto è soltanto ciò che è spedito nel corso del nostro comportarsi ». « Il pragmatismo è rivolto avanti verso il futuro ». Cioè, un'idea è vera in virtù del risultato utile che ne deriverà. « È vantaggioso per le nostre idee di essere convalidate e verificate. Il nostro obbligo di cercare la verità è parte del nostro obbligo generale di fare ciò che è vantaggioso. Il vantaggio che le idee vere recano è il solo perchè del nostro dovere di seguirle. »

La somma e la sostanza di questa teoria della verità, come vedete, è che la verità d'un'idea è determinata dal suo « successo » nel fruttare quella che il mio collega frequentemente chiama « valuta contante in termini d'esperienza », la quale appare essere la conseguenza dell'avere questa idea. Questa « valuta » può prendere sia la forma di verificazioni dirette in termini di fatti sensibili, come quando si trova la via che conduce fuori del bosco e si scorge la casa; sia la forma di credenze praticamente sod-

disfacenti ed utili, che non urtano con alcuna esperienza sensibile e che sono personalmente accettate a quelli che le hanno. È «spediente» connettere quando si può queste ultime credenze con la sensibile valuta contante. Se non si può convertirle in questa valuta contante, si è liberi di conservarle, ma con la convinzione che in sostanza ciò che è personalmente spedito è il vero.

In ogni caso, come vedete, checchè sia d'altro la verità, essa non è nulla di statico. Cambia con le opportunità della vostra esperienza. E perciò, quelli che concepiscono il regno della verità come essenzialmente eterno sono l'oggetto della più leggiadra furia filosofica del mio collega.

IV

Abbiamo dunque dinanzi un'autorevole esposizione del pragmatismo. Voi dovete constatare come questa dottrina, sia essa una dottrina vera, o sia semplicemente per qualcuno una dottrina spedita, è certamente tale che concerne la nostra filosofia della fedeltà ora che abbiamo veramente raggiunto il punto in cui la relazione tra la fedeltà e la verità è divenuta, per noi, una relazione criticamente importante. Possiamo dunque arrischiarci a chiedere: è questo pragmatismo una giusta espressione di ciò che intendiamo per verità?

Lasciate che in risposta io metta immediatamente in luce in quale misura io concordo personalmente col mio collega, e accetto la sua teoria della verità. Concordo pienamente con lui che ogni qualvolta un uomo asserisce una verità, la sua asserzione è un atto — un atteggiamento pratico, un attivo riconoscimento di qualche fatto. Concordo pienamente che

lo sforzo di verificare questo riconoscimento mediante la propria esperienza personale, e il tentativo di riscontrare la verità nella forma d'una pratica conformità tra le nostre asserzioni e i risultati empirici da noi raggiunti, è uno sforzo che nelle nostre vite individuali accompagna inevitabilmente e sorregge ogni nostra azione nella causa della ricerca della verità. Il moderno pragmatismo non è veramente così originale come esso, nell'accentuare tali concezioni, sembra supporre. L'intera storia dell'idealismo moderno è piena di tali asserzioni. Io stesso, come insegnante di filosofia, ho per anni insistito sul considerare la verità in questa maniera pratica. Devo giocondamente confessarvi che venni dapprima ammaestrato a considerare la natura della verità in tale modo quando ero un giovine studente di filosofia; e fui ammaestrato a ciò da parecchi grandi maestri del pensiero moderno. Questi maestri furono Kant, Fichte, Hegel e lo stesso prof. James, le cui lezioni, quando le udii nella mia giovinezza alla *Johns Hopkins University*, e le cui belle conversazioni, e, negli ultimi anni, le lettere, mi ispirarono una penetrazione la quale mi aiutò, piuttosto contro il suo parere, a rileggere i miei idealisti tedeschi, e a scorgere ciò che è, in fondo, la verità eterna sotto tutto questo pragmatismo. Giacchè il pragmatismo del prof. James, non ostante le sue piacevoli espressioni d'orrore per l'eterno, espone realmente uno degli aspetti della verità eterna. È, vale a dire, eternamente vero che ogni ricerca della verità è un'attività pratica, con uno scopo etico, e che una verità puramente teoretica, la quale non conducesse seco alcun processo attivo rilevante, è una vuota assurdità. Tuttavia, questo è, sino a qui, precisamente ciò che Fichte spese la sua vita ad insegnare. Il prof. James mi insegnò,

nella mia qualità di studente, quasi l'identica lezione; ed io stimo ed onoro ugualmente tutti i miei maestri per questa lezione; e ho sempre cercato di trasformarla in succo e sangue dacchè incominciai dapprima a studiare la natura della verità.

Sino a questo punto, adunque, sono un pragmatista. E concordo anche pienamente in ciò che, se mai noi raggiungiamo la verità, il raggiungimento di essa significa un vissuto e pratico successo in quelle opere attive a stregua delle quali abbiamo cercato di asserire e di verificare la nostra verità. Io non dubito che dire: « Questo è vero », sia lo stesso che dire: « Le idee per mezzo delle quali io definisco questa verità sono le idee che hanno praticamente e veramente buon esito, le idee seguendo le quali io appago realmente i miei più profondi bisogni ». E non solo ammetto ciò; ma insisto vivamente che la verità è un concetto etico; e ringrazio dal cuore il grande pragmatista che affascino così profondamente il suo uditorio l'altr'anno in questo luogo; lo ringrazio d'aver insegnato ad esso ciò che nella mia giovinezza mi aiutò ad apprendere, cioè che conquistare la verità significa conquistare il successo che ci abbisogna e pel quale la nostra comune umanità continua a sospirare e affaticarsi dolorosamente insieme.

Eppure, tutto ciò lascia ancora aperta una grande questione. Quando noi ricerchiamo la verità, ricerchiamo veramente delle idee che abbiano buon esito. Ma che cosa, in nome del cielo, costituisce il buon esito? Il cercare la verità è veramente uno sforzo pratico. Ma che cosa, in nome di tutti gli uomini fedeli, è la meta dello sforzo umano? La verità è una cosa vivente. Noi abbisogniamo di direzione e di guida. « Conducimi, luce benefica », in tal forma

noi ci rivolgiamo alla verità. Noi siamo perduti nel bosco del tempo. Vogliamo la via, la verità e la vita. Giacchè nient'altro si sforzano di raggiungere tutta la nostra scienza e il nostro senso comune. Ma che cosa vuol dire possedere una vera abbondanza di vita? Per che cosa viviamo noi?

V

A questo punto ci giunge in aiuto l'intera nostra filosofia della fedeltà, come venne sin qui sviluppata. I fedeli, abbiamo detto, sono i soli esseri umani che possono avere qualche ragionevole speranza di vero successo. Se essi non lo ottengono, nessuno lo ottiene. E naturalmente i fedeli vivono in costante, se non esclusivo, riferimento alla loro esperienza personale e a quella di altri individui. Essi sentono il fascino attuale della loro causa, fascino che li pervade. La loro fedeltà è, per essi pure, secondo la loro capacità individuale, ciò che il prof. James chiama *valuta contante*. E naturalmente, piace a loro aver degli amici che partecipino a questa valuta contante. Pure io vi chiedo: forse che i fedeli cercano *soltanto* il semplice insieme delle private esperienze di questa personale penetrazione d'un fascino? Se voi udite degli uomini fedeli dire: « Ci siamo messi in quest'impresa per quello appunto che noi, come individui, e i nostri compagni individui possiamo ricavarne », considerate voi forse questa maniera di parlare come un'espressione adeguata del loro spirito realmente fedele? Quando Arnolfo di Winkelried s'avventò sulle alabarde austriache avrà egli detto naturalmente: « Guardate, amici, io cerco, in termini d'esperienza, il valore contante della mia devozione: ecco che tocco il numerario ». Il mio collega risponderebbe

naturalmente che quest'eroe, secondo la leggenda, disse morendo: « Fate largo alla libertà ». Egli perciò voleva — si può insistere — che la libertà ottenesse quel valore contante. Sì, ma la libertà non era un uomo individuale, e nemmeno un semplice gruppo di uomini individuali. La libertà era una causa, una certa superumana unità della vita ideale d'una libera comunità. Era veramente spedito che un uomo morisse per il popolo. Ma il popolo altresì era un' *unio mystica* di molti in uno. Per questa causa morì l'eroe. E nessun uomo ha mai sperimentato, nella sua vita particolare e individuale tutto il vero valore contante di questa superiore unità. E tutti i patrioti svizzeri, passati, presenti e futuri, considerati come un semplice insieme di creature d'un giorno, non toccheranno mai il numerario in parola. Se la causa esiste, il tesoro esiste, e costituisce veramente una valuta contante su di un piano più alto di quello della nostra passeggera vita umana. Ma la fedeltà non vive vendendo nel tempio della sua causa le sue mercanzie per un numerario immediato. Un tal pragmatismo essa lo scaccia dal tempio. Essa serve e adora, e dice alla causa: « Sia tua la gloria ».

La fedeltà, adunque, ricerca il successo e veramente ad ogni momento è penetrata dalla gioia puramente frammentaria e temporanea dell'amore per il proprio servizio. Ma la gioia si fonda sulla fede in un tipo nettamente superumano d'unità della vita. E quindi voi non potete veramente esprimere il valore della vostra fedeltà additando semplicemente il complesso di sensazioni di gioia dei vari individui fedeli. I fedeli servono ad un tutto reale di vita, ad un valore sperimentale troppo complesso per venir espresso in termini del puro momento.

Ora, non avviene forse appunto press'a poco lo stesso per ciò che riguarda l'amore che portiamo a qualsiasi specie di verità? Naturalmente, noi mortali cerchiamo quella verifica delle nostre verità che possiamo ottenere nelle forme del successo attuale. Ma potete voi esprimere la nostra umana definizione della verità in termini d'una raccolta qualsiasi di esperienze di opportunità personale?

Orbene, consideriamo, relativamente al nostro concetto di verità, un caso che ci serva di riprova, allo scopo di aiutarci a rispondere a questa domanda. Supponiamo che vi sia un testimonio, in qualche tribunale, il quale non voglia pronunciare il solito giuramento, perchè ha degli scrupoli di coscienza, dovuti al fatto, che egli è un pragmatista di data recente, il quale possiede una bella definizione nuova della verità, alla cui stregua soltanto gli si possa far prestare giuramento. Supponiamo che allora gli sia concessa piena libertà di esprimere il giuramento alla sua maniera, ed egli, in conseguenza, dica usando con tecnica scrupolosità la definizione della verità del mio collega: « Giuro di dire ciò che è utile e nient'altro che ciò che è utile, e così mi aiuti l'esperienza futura ». Io vi chiedo: ritenete forse che questo testimonio abbia espresso adeguatamente quel concetto della natura della verità che voi desiderate realmente che un testimonio abbia in mente? Naturalmente, se si è pragmatisti tipici si sarà veramente contenti di udire la sua testimonianza nel tribunale od altrove. Ma accettereste voi la sua formula?

Ma lasciate che io sia più preciso circa l'argomento della possibile testimonianza di questo teste. Userò all'uopo il celebre caso di Kant. Taluno, ora morto, supponiamo, ha realmente lasciata al testimonio una somma di danaro in deposito interamente segreto da

esser un qualche giorno restituita. Non venne fatta alcuna registrazione scritta della convenzione. Nessuna prova esiste che possa servire in avvenire a confutare il testimonio se egli nega la convenzione e tiene il denaro. Quello che si deve domandare al testimonio, si riferisce, tra l'altro, a ciò che egli creda di conoscere circa la proprietà del defunto. Io ora chiedo, non quale sia il suo dovere, ma semplicemente che cos'è che egli razionalmente intende di fare nel caso che voglia davvero dire la verità circa il deposito. Prenderà egli semplicemente l'atteggiamento « che guarda innanzi » del pragmatismo del mio collega? Intenderà egli semplicemente di prevedere, come opportune, certe conseguenze che si attende debbano risultare o per lui o per gli eredi della proprietà? Naturalmente la sua testimonianza avrà delle conseguenze. Ma sono forse queste che egli si sforza di prevedere? Sono esse il suo vero oggetto? Ovvero la verità della sua affermazione resta quale è di fronte all'opportunità, per lui o per gli eredi, di qualsiasi conseguenza che possa derivare dall'affermazione medesima? Forsechè la verità della sua affermazione circa il deposito, significa anche il fatto empirico meramente attuale che egli ora ha fede in questa affermazione o che scorge come questa sia, appunto ora, congruente con le conseguenze empiriche dei suoi ricordi presenti? No, perchè il testimone non cerca semplicemente di raccontare ciò che pensa. Egli cerca di dire la verità circa il deposito. E la credenza del testimonio non è la verità della sua credenza. Neppure il suo ricordo è la verità di cui egli intende essere testimonio. E le future conseguenze della circostanza che egli faccia un'affermazione vera, sono per il testimonio irrilevanti, giacchè esse sono da determinarsi dalla legge e dagli eredi. Pure si

intende qualche cosa di perfettamente definito per verità della deposizione d'un testimonio. E questa verità non è affatto suscettibile di essere espressa in termini come quelli che impiega il mio collega. Pure la verità ora in discorso è una semplice verità circa l'esperienza personale passata del testimonio.

Ora, questo caso è soltanto uno tra gli innumerevoli casi in cui noi ci sforziamo di dire la verità circa qualche cosa che tutti consideriamo essere in sè materia di vera e concreta esperienza, ma in cui ciò non di meno non intendiamo dire: « è, appunto ora, spedito per me di pensare ciò » e neppure: « io prevedo tali e tali altre conseguenze per la mia esperienza personale, o per la futura esperienza di qualche altro individuo; e queste conseguenze prevedute costituiscono la verità della mia attuale asserzione ». Dico che sono innumerevoli questi casi in cui la verità che noi vogliamo esprimere è, sì, empirica, ma trascende tutte queste opportunità e conseguenze personali. La stessa asserzione: « l'esperienza umana, presa come una totalità di fatti, esiste », è un importante esempio di questa medesima proposizione. Noi tutti crediamo in questa asserzione. Se essa non fosse realmente vera, allora l'intero sistema della nostra scienza naturale, fondato com'è sull'esperienza comune di parecchi osservatori, si dissolverebbe in polvere, il nostro mondo del senso comune sarebbe un nulla, gli affari e la società sarebbero del pari illusioni, e la fedeltà alle cause non avrebbe alcun significato. Ora, quell'asserzione, « l'esperienza umana, cioè la totalità delle esperienze di molti uomini, esiste realmente », è un'asserzione che voi ed io consideriamo come perfettamente vera. Pure nessun uomo individuale ha mai verificato, nè mai verificherà, quell'asserzione. Perchè nessun

uomo, preso come quest'uomo individuale, sperimenta l'esperienza di altri oltre sè stesso. Pure noi tutti consideriamo quell'asserzione come vera.

Il mio collega, naturalmente, direbbe, come in realtà disse spesso, che questa asserzione è uno dei numerosi casi di quel processo del fondarsi sul credito che egli ha così liberamente illustrati. Noi non verifichiamo quest'asserzione. Ma la accettiamo a credito come verificabile. Tuttavia, il paragone del credito è qui pericoloso, sin tanto che si pensa che la verificaione, la quale pagherebbe il danaro contante, costituisca un pagamento nella forma d'una esperienza umana quale voi ed io possediamo. Giacchè l'asserzione « l'esperienza degli uomini esiste », è un'asserzione la quale è essenzialmente inverificabile da parte di ogni singolo uomo. Se adunque il « valore in contanti » dell'asserzione significa la verificabilità di essa da parte di ogni uomo, allora il credito in parola è tale che non può affatto essere convertito in questo « valore in contanti » per mezzo d'alcun processo concepibile, che abbia luogo nelle nostre vite individuali, giacchè l'idea stessa dell'esistenza reale dell'esperienza di parecchi uomini, esclude, per sua definizione, la presenza diretta di quest'esperienza di vari uomini entro l'esperienza d'ognuno di essi. Il valore di credito in discorso, sarebbe dunque un *semplice* valore convenzionale, sin tanto che i soli valori in contanti sono quelli delle esperienze degli uomini individuali, e la verità della nostra asserzione significherebbe semplicemente che noi troviamo spedito considerare come verificabile ciò che sappiamo non poter essere verificato. Con ciò, naturalmente, noi non faremmo che commerciare su titoli che non hanno alcun valore in contanti. Chiunque verifichi il fatto che l'esperienza di molti

uomini esiste — seppure un tale verificatore c'è — sarebbe un essere superumano, un'unione delle vite empiriche di molti uomini nell'insieme d'una singola esperienza. E se il credito che noi prestiamo all'asserzione che esistono molti uomini è convertibile in valuta metallica, questa valuta non è tenuta in riserva dove la tignuola e la ruggine della nostra privata esperienza umana corrompono di continuo i dati stessi che cadono sotto la nostra vista; ma è tenuta in riserva in un regno in cui le nostre esperienze passate, presenti e future, sono l'obbietto d'una veduta che non è semplicemente temporale e transeunte. Ora, tutte le scienze naturali fanno uso della persuasione che le esperienze di vari uomini esistono e che esiste un'unità di tali esperienze. Questa tesi, adunque, non è un'invenzione dei filosofi.

Il mio collega, per risposta, potrebbe naturalmente insistere che in linea di fatto voi ed io crediamo ora che molti uomini esistono, e che esiste nel suo insieme l'umana esperienza, *semplicemente* perchè, a lungo andare, constatiamo che questa credenza è veramente conforme alla nostra esperienza ordinaria e puramente personale, ed è perciò una nostra idea spedita. Ma, io rispondo insistendo che il senso comune avverte bene che questa credenza è ad ogni momento spedita, eppure distingue chiaramente tra tale opportunità e la verità che nel contempo il senso comune attribuisce alla credenza. La distinzione è precisamente quella che l'esempio da me immaginato del pragmatista sul banco dei testi ha indicata. È una distinzione perfettamente universale e trita. Ditemi: « quest'opinione è vera », ed io potrò accettare, respingere o mettere in dubbio quello che voi dite su ciò; pure, in ogni caso, voi avete stabilito un risultato importante. Ma ditemi: « io proprio

ora trovo che questa credenza è spedita, essa mi appare congrua »: e voi mi avete esplicitamente dato nient'altro che uno squarcio della vostra biografia personale, e non mi avete detto altra verità tranne una verità circa lo stato attuale dei vostri sentimenti.

Se, tuttavia, voi accentuate la maniera di esprimersi del mio collega dicendo che una verità è tale perchè si dimostra essere un'idea che è spedita « a lungo andare », io vi chieggo ancora: « Quando sperimenta un uomo l'insieme dei fatti reali rispetto a questo *a lungo andare*? » In principio dell'*andare*, quando la fine non è ancora arrivata, o alla fine, quando, forse, egli dimentica, come parecchi vecchi, quelle che furono una volta le cose spedienti della sua gioventù? Che cosa decide la verità circa il lungo andare? I miei momenti di entusiasmo, quando tutto ciò che mi piace mi sembra vero, o i miei momenti di disinganno quando dichiaro che ho sempre avuto la mala sorte? Fare appello a un « lungo andare » veramente reale, vuol dire soltanto far appello ancora in altra forma ad una certa veduta idealmente giusta dell'intera mia vita, — veduta che io, nella mia particolare esperienza umana, non raggiungo mai. Chiunque ha la veduta della mia intera vita, e giunge a vedere ciò che, a lungo andare, è per me veramente spedito — chiunque, dico, ha tale veduta, se un tale essere esiste veramente, è essenzialmente superumano nel suo tipo di coscienza. Poichè egli scorge ciò che io ottengo soltanto nella forma d'un'idea: cioè il vero senso e il significato della mia vita.

Invano, adunque, si cerca di definire adeguatamente l'insieme di ciò che noi intendiamo per verità, sia in termini dei nostri sentimenti umani di opportunità, sia in termini dei nostri istantanei sussulti di

gioia per il successo, sia in termini di qualsiasi altra verifica che va in polvere appena l'istante fugge. Di tutte queste verificazioni noi usiamo, appunto come usiamo di ciò che perisce. Ognuno di questi oggetti è un frammento, ma noi vogliamo il tutto. La verità è essa medesima una causa, e per noi mortali — lo si ammetterà — è, appunto ora, per larga parte, ciò che nella passata conferenza abbiamo chiamata una causa perduta — altrimenti come riuscirebbero questi pragmatisti a immaginare in tal guisa una cosa vana e a chiamare verità ciò che è soltanto la fuggevole opportunità del momento? La nostra ricerca della verità è bensì un processo pratico. Il raggiungimento della verità vuol dire il successo. Le nostre verificazioni, in quanto noi riusciamo a procurarcele, sono frammenti momentanei di questo successo. Ma il vero successo che noi esigiamo è un successo etico, precisamente della natura di quello che cerca ogni uomo fedele quando s'allieta di dare tutto per la sua causa.

VI

Ma voi chiederete ora col più vivo interesse in qual senso possiamo mai avere una qualsiasi ragione per dire che noi conosciamo una verità qualsivoglia. Nel cercare la verità noi non cerchiamo il mero successo fuggitivo degli istanti passeggeri della vita umana. Cerchiamo una città che è fuor di vista. Quel tanto di successo che noi abbiamo nella nostra passeggera esperienza, è razionalmente così prezioso per noi, com'è in realtà, appunto perchè noi crediamo che il raggiungimento di esso, sia un frammento d'un successo essenzialmente superumano, che vien conquistato nella forma d'un'esperienza più alta della nostra — una veduta in cui le nostre umane esperienze

sono unificate. Ma quale ragione abbiamo che giustifichi questa fede?

Vi dirò come io considero la cosa. Noi abbiamo bisogno di unità di vita. Il mio pragmatismo consiste nel riconoscere questo bisogno. Ora, noi non riscontriamo mai l'unità presente alla nostra esperienza umana se non in forma frammentaria. Noi abbiamo degli indizi d'una più alta unità. Ma ad ogni momento delle nostre vite raggiungiamo soltanto l'unità frammentaria. Perciò ci formiamo delle idee — idee assai fallaci — di qualche unità d'esperienza, unità che è definita dalla nostra idea d'una scienza o d'un'arte o d'un popolo unito o d'una comunità, o d'un'altra causa od unione di molte esperienze umane in una. Ora, se le nostre idee sono in ogni caso proprio vere, allora quest'unità è in linea di fatto sperimentata con successo su di un qualche piano superiore al nostro, ed è sperimentata in una qualche visuale della vita la quale possiede ciò di cui noi abbiamo bisogno, approva la nostra fedeltà, compie la nostra volontà razionale ed ha nella sua totalità ciò che noi cerchiamo. E quindi noi stessi con tutte le nostre idee e i nostri sforzi siamo in questa superiore unità di vita, e ad essa apparteniamo. La nostra fedeltà alla verità è un barlume di questa unità. I nostri successi transeunti sono frammenti del vero successo. Ma supponete che le nostre idee circa la struttura di quest'unità superiore siano false in qualcuno dei loro particolari. Supponete, cioè, che qualcuna delle nostre cause siano da noi erroneamente considerate. Anche in questo caso è però reale lo stato dei fatti, qualunque esso sia, che se fosse proprio ora conosciuto da noi, ci mostrerebbe questa falsità delle nostre varie idee speciali. Ora, soltanto un'esperienza, una coscienza di qualche sistema di contenuti,

potrebbe mostrare la falsità d'un'idea. In conseguenza questo stato reale dei fatti, questa costituzione del vero universo, qualunque essa sia, deve essere una realtà precisamente in quanto è anche una veduta di fatti d'esperienza.

Noi perciò possediamo già almeno un'idea vera, precisamente in quanto diciamo: « I fatti del mondo sono quello che sono; l'universo reale mette in luce i nostri errori e li rende errori ». E quando diciamo questo, noi facciamo ancor una volta appello ad una percezione d'esperienza, nella quale la nostra è racchiusa. Poichè, io sono in errore solo nel caso che le mie idee attuali circa i fatti veri dell'intero mondo dell'esperienza non siano in accordo col significato stesso che io cerco attivamente di assegnare a queste idee. Le mie idee sono false in qualche particolare solo se la stessa esperienza a cui io intendo di fare appello ha nella sua visuale dei contenuti che io, proprio in questo momento, concepisco imperfettamente. In ogni caso, adunque, la verità è posseduta precisamente da quell'interesse d'esperienza che io non raggiungo mai, ma a cui fa inevitabilmente appello anche il mio collega, quando egli parla del « lungo andare » o delle esperienze dell'umanità in generale.

Qualunque sia, adunque, la verità o la falsità di qualcuna delle mie speciali convinzioni circa questo o quest'altro fatto, il mondo reale, che confuta le mie false idee attuali in quanto esse urtano con l'insieme totale di esso, e che le conferma appunto in quanto esse raggiungono il buon esito di avere relazioni rilevanti con la sua unità — questo mondo reale, dico, è una visuale della totalità dell'esperienza. E questa totalità dell'esperienza è nella più stretta relazione reale con la mia vita pratica, precisamente

in quanto, per me, lo scopo della mia vita è di essere in unità con l'intero universo, e precisamente in quanto l'universo stesso è appunto quella visuale di esperienza che noi tutti intendiamo determinare e servire, qualunque cosa facciamo o diciamo.

Ma la vera visuale completa dell'esperienza, la veduta reale della totalità della vita, la reale espressione di quella volontà di vivere nel tutto e pel tutto che ogni affermazione della verità ed ogni atto fedele esprime — dev'essere una visuale che racchiude qualunque fatto sia veramente un fatto, si tratti d'un fatto passato, presente o futuro. Io chiamo questa totalità d'esperienza una verità eterna. Nè intendo con ciò, come il mio collega sembra immaginare, che dapprima esiste l'eterno e che poscia la nostra vita temporale viene e copia quell'ordine eterno. Intendo semplicemente che la totalità dell'esperienza racchiude tutti gli accadimenti temporali, contiene in sè tutti i cangiamanti, e, dacchè essa è la sola totalità di cui abbiamo bisogno e necessità, raggiunge il successo in quanto completa tutte le deficienze, accetta tutto, anche il più cieco dei servizi, e raggiunge ciò che noi andiamo cercando. E col raggiungere questo, essa è praticamente buona e di valore.

Ma se si insistesse: come sapete voi tutto questo? risponderei: so semplicemente che sforzarsi di negare la realtà di questa totalità di verità non è altro che riaffermarla. Ogni mia idea speciale può essere errata, come pure ogni atto fedele può andar incontro all'insuccesso, o come ogni causa può diventare, per la visione umana, una causa perduta. Ma negare che esista la verità, o che esista un mondo reale, equivale semplicemente a dire che l'intera verità è che non esiste intera verità e che il fatto reale è che non esiste punto fatto reale. Tali asserzioni sono

contraddizioni evidenti. E d'altro lato, con la parola « mondo reale », come essa è determinata per noi dai nostri bisogni ideali, noi intendiamo semplicemente quella totalità d'esperienza in cui viviamo e in unità con la quale soltanto possiamo ottenere il successo.

La fedeltà, adunque, ha la sua metafisica. Questa metafisica è espressa in una veduta delle cose che concepisce la nostra esperienza come collegata in una reale unità con tutta l'esperienza — unità che è essenzialmente buona, e nella quale tutte le nostre idee hanno il loro adempimento reale e il loro successo. Tale concezione è vera semplicemente perchè, se voi negate la sua verità, riaffermate questa medesima verità sotto altra forma.

La verità, frattanto, significa, come il pragmatismo asserisce, l'appagamento d'un bisogno. Ma noi tutti abbiamo bisogno del superumano, della città che è fuori della vista, dell'unione con la vita intera, di ciò che è essenzialmente eterno. Questo bisogno non è un'invenzione dei filosofi. È il bisogno che prova ogni uomo fedele, lo sappia o no, si chiami o no pragmatista. Definire questo bisogno come ha fatto il pragmatismo nelle sue forme recenti, ridurre la verità alla opportunità, significa andar intorno gridando *danaro contante* in un regno in cui non v'è danaro contante della specie che la fedeltà richiede, che ogni investigazione scientifica presuppone, e che fornisce soltanto l'unità delle esperienze di molti.

Se noi dobbiamo, adunque, concepire il pragmatismo recente sotto forma d'un'impresa d'affari — metafora a cui incita così insistentemente la fraseologia del mio collega — sono costretto, in conseguenza, a riassumere la sua posizione così: in primo luogo, con una chiarezza seducente e con la più lodevole

franchezza, esso dichiara la bancarotta, in quanto si tratta del pagamento in denaro, realmente occorrente, della verità rilevante. In secondo luogo, esso ciò non ostante rifiuta di recarsi da qualsiasi reale riscuotitore, perchè ciò che gli appare troppo assoluto non gli piace. E in terzo luogo, esso si propone semplicemente ed apertamente di procedere a fare gli affari sotto il vecchio titolo e la vecchia insegna della verità. «Dopo tutto (dice) il vivere sul credito non piace forse a tutti noi, dal primo all'ultimo?»

Ma io non posso pensare che la posizione dell'uomo fedele sia, in realtà, così disperatamente imbarazzata com'è questa. Gli stessi pragmatisti recenti sono, in realtà, praticamente considerati come assai fedeli amatori della genuina verità. Essi, semplicemente, hanno inteso male la vera condizione dei loro conti. Noi tutti, veramente, conosciamo abbastanza poco. Ma l'uomo fedele — penso — sia che egli ritenga di essere uno dei pragmatisti recenti o no, ha un diritto razionale di dire così: La mia causa partecipa della natura della sola verità e realtà che esiste. La mia vita è uno sforzo per manifestare, per quanto io posso, questa eterna verità, in una serie di fatti temporali. Posso servir male la mia causa. Posso concepirla erroneamente. Posso perderla nel prunaio di questo mondo d'esperienza transeunte. Ogni mio fatto umano può implicare un errore. La mia vita mortale può sembrare soltanto una lunga serie d'insuccessi. Ma io so che la mia causa vive. La mia vera vita è nascosta nella causa e appartiene all'eterno.

CONFERENZA OTTAVA

FEDELTA' E RELIGIONE

Incominciammo queste conferenze con una definizione della fedeltà, già per nostra dichiarazione, inadeguata. L'altra volta ponemmo la base d'una nuova definizione della fedeltà. In questa conferenza di chiusura, dobbiamo sviluppare quella definizione e trarre le conclusioni riguardo il rapporto della fedeltà con la religione. Entrambi questi compiti richiedono un ulteriore sviluppo della nostra teoria della verità.

I

La fedeltà, così dicemmo in principio, è la volontaria e completa devozione d'una persona ad una causa. Definimmo una causa come qualche cosa che unifica parecchie vite umane in una. Il nostro intento nel dare queste definizioni era principalmente pratico. La nostra filosofia della fedeltà si proponeva e si propone di essere una filosofia pratica. Usammo la nostra definizione in primo luogo per scoprire lo scopo della vita e il bene supremo che gli esseri umani possono ambire per sè. Trovammo che questo bene ha, veramente, un'apparenza paradossale. Era un bene che si raggiungeva soltanto con un atto di sacrificio. Sviluppammo poscia il concetto di fedeltà

alla fedeltà e apprendemmo che, con questo modo di definire l'unica causa che è degna della devozione di tutti gli uomini, potevamo unificare e semplificare il codice caotico della nostra moralità convenzionale, potevamo rendere piena giustizia alle esigenze d'un razionale individualismo etico, e potevamo lasciare ad ogni uomo il diritto e il dovere di scegliere qualche speciale causa personale sua propria, mentre potevamo pure affermare l'ideale d'un'armonia di tutte le cause umane in un'unica causa che tutte le abbraccia. Su questa base potemmo anche costruire una teoria della coscienza — teoria che considera la coscienza come razionale insieme ed universale quanto alla sua autorità, eppure come individuale quanto alla sua espressione nella vita di ciascun uomo, cosicchè la coscienza d'ogni uomo rimane sua propria, ed è, per lui medesimo, sotto molti aspetti, misteriosa; mentre tutto il compito della coscienza d'ogni uomo è, ciò non di meno, di dirigere quest'uomo a trovare il suo posto individuale nell'unico, universale, razionale, ordine morale.

In seguito a ciò, illustrammo la nostra teoria della fedeltà applicandola allo studio di alcuni dei nostri problemi nazionali. E, subito dopo, la nostra esposizione della pratica della fedeltà culminò in una dottrina del carattere dell'educazione alla fedeltà. Qui ci imbattermo in una nuova esemplificazione del grande paradosso della fedeltà. La fedeltà vince non solo col sacrificio, ma anche con la fatica dolorosa, e con la stessa angoscia della disfatta. In questo nostro mondo umano le cause perdute si sono, nella storia, dimostrate le più feconde di tutte le cause. Insomma, la fedeltà si educa così mediante la presenza di capi personali, come mediante quell'idealizzazione delle nostre cause che viene alimentata dall'avversità,

illuminata dalla morte, e che le disfatte del tempo presente possono rendere tanto più luminosa e idealmente affascinante.

Tutti questi risultati ci mostrano che la fedeltà ha in sè un carattere tale che ci vieta, in sostanza, di interpretare il vero bene della fedeltà a stregua delle nostre esperienze umane meramente individuali. L'uomo scopre, veramente, anche nei limiti della propria esperienza personale, che la fedeltà è il suo destino etico, e che senza di essa egli non può procurarsi la pace; mentre, una volta che egli tenga la fedeltà in possesso delle sue facoltà attive, gli appare d'aver risolto il problema personale dello scopo della sua vita. Ma la fedeltà, in tal guisa, si manifesta, in sostanza, nella vita individuale, in una maniera profondamente misteriosa. Essa dice ad un uomo: « Il tuo vero bene non può mai essere raggiunto e verificato da te in termini ai quali la forma e la sfera presenti della nostra umana esperienza siano adeguati. Il meglio che tu possa ottenere sta nella rinuncia a te stesso e nella tua sicurezza personale che la causa per la quale tu rinunci a te stesso è veramente buona. Ma la tua causa, se essa costituisce veramente una realtà, contiene in sè un bene che nessun uomo, e nessuna semplice raccolta di uomini, può mai verificare. Questo bene della causa è di tipo essenzialmente superumano, anche quando è umano nella sua incorporazione. Giacchè esso appartiene ad un'unione di uomini, ad una totalità di vita umana che trascende l'individualità d'ogni uomo, e che non si ritrova come qualche cosa che appartenga ad una semplice raccolta di uomini. Sia, adunque, il tuo bene supremo questo, che tu consideri la causa come reale, come buona, e che, se la causa è perduta per la vista semplicemente umana, tu tieni

per fermo che essa viva ciò non di meno nel suo proprio regno — non a parte, veramente, dalla vita umana, ma nella forma dell'integrazione di parecchie vite umane in una ».

Ora, questo misterioso discorso della fedeltà implica qualche cosa che non si riferisce soltanto alla morale, ma altresì alla metafisica. Le considerazioni puramente pratiche, adunque, lo studio dei nostri bisogni umani, un ideale della missione della vita — questo ci guida inevitabilmente in una regione che è qualcosa più d'un semplice regno di attività morali. Questa regione è o una regione di inganno, o altrimenti una regione di realtà spirituali d'un grado più elevato che non sia quello della nostra attuale esperienza individuale umana.

Nell'ultima conferenza noi imprendemmo a considerare questo più ampio regno di unità spirituali che deve essere reale nel caso che la nostra fedeltà non sia basata sull'illusione. E cercammo di delineare una teoria generale della verità che potesse mostrarci che queste unità spirituali sono veramente realtà, e sono presupposte da ogni nostro sforzo per definire la verità. Così la nostra teoria etica si è trasformata in una dottrina filosofica generale; e la fedeltà ci appare ora non solo quale una guida della vita, ma anche quale una rivelazione del nostro rapporto con un regno che siamo stati obbligati a definire come il regno d'un'unità di vita spirituale eterno e che tutto abbraccia.

Chiamammo questo regno della vera vita e dell'esperienza verace ed unificata — questo regno che, se la nostra argomentazione dell'altra volta era esatta, racchiude le nostre vite in quel tutto appunto che costituisce l'universo reale — chiamammo, dico, questo regno un mondo eterno — eterno semplicemente

perchè secondo la nostra teoria esso racchiude tutti gli accadimenti e gli sforzi temporali nella sfera visuale d'una singola coscienza, e adempie tutti quanti i nostri scopi razionali, ed è tutto ciò che noi cerchiamo di essere. Giacchè, come argomentammo, questo regno della realtà è cosciente, è unificato, possiede sè stesso, ed è reso perfetto mediante la stessa grandezza dei sacrifici ideali e della devozione fedele che sono uniti così da costituire la sua pienezza di essere. In considerazione della filosofia che venne in tal guisa delineata, propongo ora una nuova definizione della fedeltà; e dico che questa definizione risulta da tutto l'insieme del nostro studio precedente:

La fedeltà è la volontà di manifestare, in quanto è possibile, l'Eterno, cioè la cosciente e superumana unità della vita, nella forma degli atti d'un Io individuale. Ovvero, se voi preferite di assumere il punto di vista d'un io individuale umano, se voi persistete nel considerare il mondo appunto come lo riscontriamo nella nostra ordinaria esperienza, e se voi considerate la dottrina metafisica testè accennata semplicemente come una teoria ideale della vita, e non come una filosofia dimostrabile, posso ancora tener fermo alla mia definizione della fedeltà prendendo a prestito dal caro amico e collega, alcune opinioni del quale l'altra volta combattei, una frase famosa. Posso, allora, semplicemente esporre la mia nuova definizione della fedeltà in termini più semplici e più direttamente evidenti, così: *La fedeltà è la Volontà di Credere in qualche cosa di eterno, e di esprimere questa fede nella vita pratica d'un essere umano.*

Questa, dico, è la mia nuova definizione della fedeltà, e, nella sua forma metafisica, è la mia definizione definitiva. Lasciate che io la spieghi

ulteriormente e che mostri con qualche maggior particolare come essa risulti dall'intera serie della nostra investigazione.

II

Per quanto cortesemente possiate aver seguito la discussione della mia ultima conferenza, alcuni di voi proveranno dei dubbi circa la teoria della verità e della realtà che io opposi alle dottrine del recente pragmatismo, e che ora pongo a base della mia definitiva definizione della fedeltà. Io mi accostai alla mia teoria mediante una polemica contro le opinioni recentemente esposte dal mio collega circa la natura della verità. Ma la polemica spesso ostacola il nostro apprezzamento di qualche aspetto del problema in discussione, quand'anche nello stesso tempo possa aiutarci a metterne altri in rilievo. Lasciate, quindi, che io vi indichi ora, indipendentemente da ogni polemica contro altre teorie della verità, quale è il mio motivo principale per considerare come faccio il mondo reale, e perchè suppongo che il considerare il mondo come lo considero ci aiuti ad intendere meglio la questione della fedeltà.

Coloro che hanno fede in questa o in quella forma di realtà superumana e piena di significato spesso chiedono che cosa potrebbero fare per convertire la loro fede in qualche cosa che s'avvicini di più ad una chiara conoscenza. S'affiseranno essi nelle prove che si adducono in favore di questo o di quel racconto miracoloso? Cercheranno per loro conto il lato miracoloso della propria esperienza personale? Le ricerche psichiche getteranno qualche luce sui misteri dell'essere? O forse una qualche forma di speciale educazione mistica rivelerà la verità superiore? Quale è

la via che conduce verso il mondo spirituale? E così coloro che dubitano se si possano rintracciare cotali superiori realtà, talvolta si sforzano ancora di liberarsi da questi dubbi facendo in vario modo appello o ad arti più o meno magiche, o a straordinarie esperienze personali, o alle trasformazioni mistiche della loro vita personale.

Ora, comunque si possa parlare di portenti o di rivelazioni mistiche, la nostra filosofia della fedeltà è naturalmente impegnata a scoprire una via che conduca al mondo spirituale, seppure un tal mondo veramente esiste — una via, dico, che abbia una chiara relazione con la nostra vita morale d'ogni giorno. E mi sembra, così che esista un mondo veramente spirituale, come che esista una via d'indagine la quale possa condurre da questa fede pratica nel mondo superiore che la fedeltà incorpora nei suoi atti ad una razionale conoscenza della costituzione generale di questo regno superiore. Non presento le mie opinioni su questo argomento come se possedessero una qualsiasi autorità. Non veggo attraverso le pietre del muro più in là di quel che vegga il mio simile, e non usufruisco di speciali rivelazioni provenienti da qualsiasi regno superumano. Ma chieggo a voi, come a persone che pensano, di considerare ciò che la vostra vita ordinaria, in quanto siete esseri razionali, presuppone come sua base e sua verità.

Ciò che io ho esposto alla chiusa della mia ultima conferenza, fu una veduta delle cose che mi sembra intesa ad un tentativo di esprimere, in modo razionale, quale è la posizione che noi teniamo nel nostro universo.

Noi tutti dobbiamo ammettere, penso, che la nostra vita giornaliera si fonda sulla credenza in realtà, che, in ogni caso, si trovano veramente oltre la sfera

della nostra esperienza individuale, quanto può per avventura trovarvisi un qualsiasi regno spirituale. Noi viviamo credendo ciascuno che gli spiriti degli altri siano realtà. Noi attribuiamo credito ad innumerevoli racconti, documenti ed altre prove di fatti presenti e passati; e ciò facciamo sapendo che questo credito non può essere adeguatamente verificato mediante qualsiasi esperienza possa essere ottenuta da un uomo individuale. Ora, la consueta spiegazione tradizionale di tutte queste nostre fedi è che esse ci sono imposte da qualche realtà che è, come si dice, interamente indipendente dalla nostra conoscenza, che esiste da per sè a parte dalla nostra esperienza, e che perciò può essere interamente aliena di sua natura a qualsiasi dei nostri interessi ed ideali umani.

Ma la filosofia moderna — filosofia, nel cui storico corso di sviluppo il nostro recente pragmatismo è soltanto un incidente passeggero — questa filosofia che gravita sull'analisi delle basi della nostra conoscenza e sulla considerazione riflessa di ciò che le nostre fedi ed idee umane si propongono di significare e di compiere — ci ha insegnato a scorgere che non possiamo mai aver a che fare con una realtà interamente indipendente. I pragmatisti recenti, secondo io li intendo, sono su questo punto in pieno e cosciente accordo con la mia opinione. Noi non possiamo aver a che fare con alcun mondo che sia senza relazione con la nostra esperienza. Al contrario, il mondo reale ci è noto in termini della *nostra* esperienza, è definito per noi dalle *nostre* idee, ed è l'oggetto dei *nostri* sforzi pratici. Frattanto, dichiarare che qualcosa è reale, equivale ad asserire che questo qualcosa ha il suo posto in qualche regno di esperienza, sia questa umana o superumana. Dichiarare che una qualunque cosa è un fatto, equivale semplicemente

ad asserire che qualche proposizione, che voi od io o qualche altro essere pensante possiamo esprimere nella forma di idee intelligibili, è una proposizione vera. E la verità delle proposizioni non è alcunchè di morto, alcunchè di indipendente dalle idee e dall'esperienza, ma è semplicemente l'adempimento riuscito di qualche domanda — domanda, che potete esprimere nella forma d'un'asserzione, e che è adempiuta in quanto, e solo in quanto, qualche regione dell'esperienza della vita contiene ciò che risponde a questa domanda. Frattanto, ogni proposizione, ogni asserzione, che chicchessia possa fare, è un atto; ed ogni atto razionale implica in realtà l'asserzione di un fatto. Se il figliuol prodigo dice: « Voglio levarmi e andare da mio padre », egli con ciò asserisce anche che qualche cosa è vero intorno a sè stesso, a suo padre e alla casa di suo padre. Se un astronomo, o un chimico, o uno statistico, o un uomo d'affari, riferisce « questo o quest'altro è un fatto », anch'egli con ciò eseguisce un atto — un atto, che ha un significato ideale e che incorpora uno scopo di vita; ed egli inoltre dichiara che la costituzione dell'esperienza è tale da rendere quest'atto essenzialmente ragionevole, di esito felice e degno di essere accettato da ogni uomo.

Il mondo reale *non* è perciò qualche cosa di indipendente da noi. Esso è un mondo la cui stoffa, per così dire, il cui contenuto, è della natura dell'esperienza, la cui struttura risponde alle nostre opere attive, le convalida e le giustifica, e di cui tutta la natura è tale che esso può venire interpretato in termini di idee, di proposizioni e di intenti coscienti, mentre per converso esso dà alle nostre idee frammentarie e alla nostra vita cosciente quella connessione di intenti che esse posseggono. Ogni qualvolta io ho uno scopo e non riesco sino a questo momento

ad effettuarlo, ciò avviene perchè non ho ancora trovato la vera maniera di esprimere la mia relazione con la realtà. D'altro lato, precisamente in quanto ho compreso qualche totalità di realtà, effettuo con buon esito qualche mio scopo.

Non esiste, adunque, semplicemente una verità teoretica, e non v'è realtà estranea per sua natura all'esperienza. Chi viva realmente l'intera vita cosciente come può essere vissuta a fondo con un intento definitamente ragionevole — un tale essere, evidentemente superumano pel suo grado di coscienza, non solamente conosce il mondo reale, ma è il mondo reale. Chi è conscio dell'intero contenuto dell'esperienza possiede tutta la realtà. E la nostra ricerca della realtà è semplicemente uno sforzo per scoprire quale è l'intera costruzione di esperienza in cui si trova intrecciata la nostra esperienza umana, quale è il sistema di verità in cui le nostre verità parziali hanno il loro posto, quale è la vita idealmente piena di significato per amor della quale ogni nostro atto viene intrapreso. Quando noi ci sforziamo di scoprire che cosa è il mondo reale, ci sforziamo semplicemente di scoprire il senso delle nostre stesse vite individuali. E possiamo definire questo senso delle nostre vite soltanto in termini d'una vita cosciente nella quale la nostra è racchiusa, nella quale è espresso il pieno significato delle nostre idee, e nella quale ciò che noi non riusciamo ad effettuare completamente è completamente effettuato.

III

In altre parole, quando io penso all'intero mondo dei fatti — al « mondo reale » — inevitabilmente penso a qualche cosa che è il *mio proprio* mondo,

precisamente in quanto questo mondo è l'obbietto d'una mia idea ragionevole. È vero, naturalmente, che nel formarmi un'idea del mio mondo dei fatti, non mi concedo con ciò, in questo momento, il menomo diritto di cavar fuori dalla mia coscienza interiore qualsiasi idea attuale adeguata dei particolari del contenuto del mio mondo reale. Nel pensare il mondo reale, penso veramente la totalità di quello stesso sistema d'esperienza nel quale la mia esperienza è contenuta, e nel quale io, come individuo, ho il mio posto assai limitato e ristretto. Ma appunto in questo momento io non sono in possesso di quella totalità. Devo operare per essa, ed attenderla, ed esserle costantemente fedele. Come creatura vivente in continuità, dall'uno all'altro momento, nel tempo, io perciò veramente devo aspettare con una certa ignoranza l'esperienza avvenire. Devo usare come posso la mia memoria fallibile nel cercar di scoprire qualche cosa intorno alla mia esperienza passata. Non ho alcun mezzo di verificare ciò che è la vostra esperienza, tranne quello di far uso delle prove — le quali pure sono estremamente fallibili — che noi tutti adoperiamo nella nostra vita sociale. Mi servo dei metodi delle scienze sperimentali perchè mi guidino nello studio di qualsiasi fatto cada entro la loro sfera. Uso quei pratici e momentanei successi su cui insiste il recente pragmatismo, ogni qualvolta mi sforzo di ottenere una verifica concreta delle mie opinioni. E ciò facendo tengo esattamente la posizione — e devo giustamente tenerla — che tiene ogni uomo di senso comune, ogni studioso d'una scienza, ogni uomo ordinario, ovvero ogni uomo dotto. Sono un fallibile mortale, che cerca semplicemente di trovare la sua via tra i pruni dell'esperienza.

Eppure tutta questa mia vita giornaliera, i miei miseri sforzi per ricordare e prevedere, le mie frammentarie investigazioni in questo o in quell'argomento di scienza o di affari, la mia conoscenza pratica della vostra presenza come fatti reali nel mondo reale dell'esperienza, la mia personale definizione delle cause a cui consacro me stesso — queste sono tutte azioni le quali sono governate e rese ricche di significato semplicemente in quanto sono parti razionali di un'unica opera che tutte le abbraccia. Quest'opera è il mio attivo sforzo di scoprire il mio vero posto nel mondo reale. Ma io posso soltanto definire il mio mondo reale concependolo in termini di esperienza. Posso trovare il mio posto nel mondo solo scoprendo quale è la posizione che io occupo nell'intero sistema d'esperienza. Perchè, ciò che io intendo per fatto è qualche cosa che taluno riscontra. Anche un fatto semplicemente possibile è qualche cosa solo in quanto taluno *possa* realmente riscontrarlo. E il senso in cui è un fatto reale che taluno *possa* riscontrare nella sua esperienza un fatto determinato, è un senso che può, esso pure, venir definito soltanto in termini di esperienza concreta e viva, e non semplicemente possibile, e in termini di qualche volontà o scopo espressi in una vita cosciente. Anche i fatti possibili, adunque, sono *realmente* possibili solo in quanto qualche cosa viene realmente sperimentato o riscontrato da taluno. Tutto ciò che è reale, adunque, sia esso distante o vicino, passato o futuro, presente alla vostra mente o alla mia, fatto fisico o fatto morale, fatto della nostra possibile esperienza umana, o fatto d'un tipo superumano di esperienza, sia uno scopo, un desiderio, un oggetto naturale o un oggetto ideale, un sistema meccanico o un valore — tutto ciò che è reale, dico, *è reale come contenuto presente a qualche*

essere cosciente. Perciò, quando io investigo circa il mondo reale, ricerco semplicemente quali contenuti di esperienza, umana o superumana, sono realmente e coscientemente riscontrati da taluno. Le mie investigazioni riguardanti i fatti, qualunque specie di fatti possano riguardare, sono perciò inevitabilmente uno sforzo per scoprire *che cos'è il mondo dell'esperienza.* Con tutto il mio senso comune, adunque, con tutta la mia scienza, con tutta la mia vita sociale mi sforzo di scoprire che cosa l'universale vita cosciente, la quale costituisce il mondo, racchiude come suo contenuto e considera come proprio.

Ma neppure in ciò si esaurisce tutta la questione del posto che occupo nel mondo reale. Giacchè io non posso investigare circa i fatti senza formarmi le mie proprie idee di questi fatti. In quanto le mie idee sono vere, le mie idee personali sono perciò processi attivi che si inoltrano nella vita cosciente del mondo. Se le mie idee sono vere, riescono ad accordarsi con la stessa coscienza del mondo che esse definiscono. Ma questo accordo, questo successo, seppure è esso medesimo un fatto, è, ancora una volta, un fatto d'esperienza — eppure non semplicemente della mia esperienza particolare, giacchè io non riscontro mai personalmente, nei limiti della mia esperienza individuale, il successo che richiede ogni atto di ricerca della verità. Se io, adunque, raggiungo la verità, ad un dato punto della mia vita, il mio successo è reale solo in quanto qualche vita cosciente, che racchiude le mie idee e i miei sforzi, e che racchiude altresì i fatti stessi del mondo che io penso, osserva realmente il mio successo, nella forma d'una visione del mondo dei fatti e dei miei stessi sforzi per riscontrarli e definirli.

In quanto, adunque, io raggiungo la verità circa

il mondo, sono una frammentaria vita cosciente che è racchiusa nella cosciente visuale dell'esperienza del mondo e che si trova in unità autocosciente con quella coscienza del mondo. Ed è in questa unità con la coscienza del mondo che io ottengo il mio successo e sono in concordia con la verità.

Ma naturalmente ogni mia idea particolare riguardante il mondo o riguardante qualsiasi fatto del mondo può essere falsa. Tuttavia, questa stessa possibilità del mio errore è una mia situazione reale, ed implica essenzialmente la stessa relazione tra il mondo e me, che esiste nel caso che io abbia delle idee vere. Giacchè, io posso essere in errore circa un oggetto soltanto nel caso che realmente intenda accordarmi con quest'oggetto, e accordarmi con esso in una maniera, che solo gli scopi che io ho nel cercare questo accordo, possono eventualmente stabilire. È soltanto per virtù del mio proposito che io posso fallire nel mio proposito. È solo perchè, in sostanza, io sono fedele all'intera verità del mondo, che io possa esprimermi così in idee fallibili e in opinioni frammentarie; che, in linea di fatto, posso ad ogni momento, intraprendere troppo perchè il mio momentaneo successo sia assicurato, cosicchè posso veramente in ognuna delle mie asserzioni non riuscire precisamente ad accordarmi con la coscienza del mondo, che io cerco di continuo di interpretare nella mia maniera effimera. Ma quando in tal guisa io non riesco, non riesco momentaneamente *a interpretare il mio posto nella coscienza stessa del mondo la cui vita mi sforzo di definire*. Ma il mio insuccesso, quando ed in quanto ha luogo, è, ancor esso, un fatto — e perciò un fatto per la coscienza del mondo. Se io erro, ma sono sincero, se penso di essere nel giusto, ma non lo sono, allora il mio errore è un fatto per una coscienza che

racchiude i miei fallaci tentativi di essere fedele alla verità, ma che scorge come essi, appunto ora, siano privi di contatto attuale con la loro vera causa. Scorgendo questa mia momentanea sconfitta, la coscienza dal mondo scorge, tuttavia, la mia fedeltà, e, nella sua sfera visuale, assegna, anche ai miei frammentari tentativi per raggiungere la verità, il loro vero posto nella singola unità della coscienza del mondo. Il mio stesso insuccesso, adunque, come ogni insuccesso fedele, è tuttavia una specie di successo. È uno sforzo per definire il mio posto nell'unità della visione di tutte le vite coscienti, propria del mondo. Io non posso essere fuori da questa unità. Non posso sottrarmi alla sua presenza. Ed erro solo come l'uomo fedele può rinunciare alla sua vita per la sua causa. Adunque, sia che raggiunga la verità o che erri nei particolari, *la mia ricerca fedele della verità rende sicuro il fatto che io mi trovo in una significativa unità con la vita cosciente del mondo.*

La tesi che il mondo è un sol tutto di vita cosciente, e un tutto pieno di significato, è, per queste ragioni, una tesi che può essere considerata come un errore soltanto ristabilendo sotto una nuova forma questa stessa asserzione. Giacchè, ogni mio errore concernente il mondo, è possibile solo in quanto io intenda realmente di asserire la verità circa il mondo; e questo mio reale intendimento può esistere come un fatto soltanto nella visuale di coscienza per cui l'intero mondo reale esiste e in cui io stesso vivo.

Questa, adunque, in breve, è la mia teoria della verità. Questa è la ragione per cui ritengo che tale teoria non sia una fantastica congettura intorno a ciò che può essere vero, ma una conclusione inevitabilmente logica intorno al come ciascuno di noi, sapiente o ignorante, definisce realmente la propria

relazione con la verità, sia che egli conosca o no il fatto in questione. L'ultima volta ho espresso la mia teoria in forma di polemica contro i recenti pragmatisti; ma, in linea di fatto, il loro modo di vedere, nel suo significato vero e più profondo, non è maggiormente contrario al mio di quel che la veemente protesta del mio giovane russo contro la fedeltà, citata nella seconda conferenza, fosse, nel suo vero spirito, contraria alla mia concezione. Il mio giovane russo, ricordate, detestava ciò che egli prendeva per fedeltà, appunto perchè egli era così fedele. E così pure i recenti pragmatisti miei amici, riasseriscono la mia teoria della verità col loro stesso tentativo di negarla. Giacchè, tra l'altro, essi asseriscono che la loro teoria della verità è realmente vera. E questa asserzione implica appunto quella visuale di tutta la verità in un unico sguardo — quella visuale precisamente che io pure affermo.

IV

In questi dibattiti noi pervenimmo dapprima a questa teoria della verità per una ragione puramente pratica. Per quanto la dottrina, quando esposta come io ho fatto, possa apparire astratta e freddamente intellettuale, sentiamo pure il bisogno di chiedere che cosa è la verità, perchè vogliamo sapere se gli uomini fedeli sono nel giusto supponendo, come inevitabilmente suppongono, che le loro cause personali, e la loro causa delle cause, cioè la fedeltà universale — che tutte queste cause, dico, posseggano una vera base nella verità. La fedeltà, come abbiamo constatato, è un servizio pratico reso ad obbietti superumani. Perchè, le nostre cause trascendono ogni espressione formulata in termini delle nostre

vite singole. Se la causa vive, allora ogni cosciente vita morale — anche la nostra misera vita umana — si trova in unità con una vita cosciente superumana, nella quale noi stessi abbiamo stanza; e in questa unità noi, in quanto serviamo fedelmente la nostra causa, conquistiamo un successo che la transeunte nostra esperienza umana, il lieto brivido del momento fuggevole, l'amarezza della sconfitta o della perdita privata, non possono che, più o meno, illustrare, illuminare o idealizzare.

Noi chiedemmo: è forse questa fede dell'uomo fedele nelle sue cause una sentimentale fallacia? La nostra teoria della verità ci ha dato una risposta generale a questa domanda profondamente pratica. Gli uomini fedeli si sforzano di vivere nello spirito. Ma, se con ciò essi aprono semplicemente gli occhi alla natura della verità razionale, scorgono che è nello spirito soltanto che vivono o che possono vivere. Essi vivrebbero in questa verità, come semplici frammenti passeggeri di vita cosciente, come semplici serie cieche di processi mentali, anche se non fossero fedeli. Giacchè ogni vita, per quanto oscura e frammentaria, è o un cieco sforzo verso la cosciente unità con la vita universale di cui essa è un frammento, ovvero, come la vita degli uomini fedeli, un tentativo deliberato per esprimere quello sforzo nella forma d'un servizio ad una causa superumana. *E tutte le fedeltà inferiori, e tutti i servizi prestati a cause imperfette o cattive, sono soltanto forme frammentarie del servizio alla causa della fedeltà universale.* Servire la fedeltà universale significa, però, considerare gli interessi di tutte le vite coscienti come una cosa sola; e far ciò, significa considerare ogni vita cosciente come costituente precisamente quell'unità che la nostra teoria della verità esige. Frattanto, dacchè

la ricerca della verità è veramente anch'essa un'attività pratica, ciò che abbiamo esposto nella nostra teoria della verità è soltanto un aspetto della vita stessa che gli uomini fedeli vivono. Chiunque ricerca una verità è fedele, perchè determina la sua vita mediante il riferimento ad una vita che trascende la sua. Ed è fedele alla fedeltà; perchè qualsiasi verità voi vi sforziate di scoprire è, se vera, valida per ognuno, ed è perciò meritevole del fedele riconoscimento d'ognuno. I fedeli, adunque, sono ricercatori della verità. Ed essi vivono tutti pel fine dell'unità di ogni vita. E questa unità ci racchiude tutti, ma è superumana.

La nostra concezione della verità, perciò, corrisponde ad un tempo ad un bisogno etico e ad uno logico. Il mondo reale è precisamente quel mondo in cui gli uomini fedeli si trovano perfettamente a posto. La loro fedeltà non è una sentimentale fallacia. Le loro cause sono fatti reali dell'universo. L'universo, come un tutto, possiede quell'unità che la fedeltà alla fedeltà cerca di esprimere nel servizio che essa rende alla totalità della vita.

Con ciò, tuttavia, ci accade di porre una questione finale. Non è forse questo stesso mondo reale, la cui vera unità l'uomo fedele riconosce con ogni suo atto, e la cui conscia unità è presupposta da ogni processo di ricerca della verità — non è forse questo stesso mondo quello che la religione ammette? E se ciò è, quale è la relazione della fedeltà con la religione?

I materiali per rispondere a questa domanda ci stanno ora dinanzi. Ci siamo proposti così risolutamente di prepararli per il nostro scopo presente, appunto al fine di rendere più semplice la nostra risposta quando essa ci si affacciava.

V

Abbiamo ora definita la fedeltà come la volontà di manifestare l'eterno negli atti degli *io* individuali e per mezzo di essi. Quanto alla religione — nelle sue forme storiche superiori (che sole ora ci concernono) — la religione, io penso, può essere definita come segue. La religione (nelle sue forme più elevate) *è l'interpretazione così dell'eterno, come dello spirito della fedeltà, mediante il sentimento e mediante un'opportuna attività dell'immaginazione.*

La religione, in qualsiasi forma, è sempre stata uno sforzo per interpretare e usare qualche mondo superumano. La storia, la genesi, le forme primitive e più semplici di religione, i rapporti tra la religione e la morale nella vita primitiva dell'umanità, non ci concernono in questo momento. È sufficiente dire che nella storia v'è stato spesso un serio contrasto tra gli interessi della religione e quelli della morale. Poichè, le facoltà più alte sembrarono generalmente all'uomo, essere o amorali o immorali. Questo stesso contrasto esiste ancor oggi per molti. Una delle più grandi e difficili scoperte della mente umana è stata quella del come riconciliare, non la religione e la scienza, ma la religione e la morale. Chiunque conosce anche una piccola parte della storia dei culti dell'umanità, è consapevole delle difficoltà a cui alludo. Il superumano è stato concepito dagli uomini in termini che furono assai spesso abbastanza remoti da quelli che la fedeltà esige. Chiunque rilegga le solenni parole d'uno scrittore, oggi troppo negletto, il severo e splendidamente fedele profeta del Vecchio Testamento, Amos, può scorgere da sè quanto coraggiosamente la difficoltà di concepire il superumano

come giusto sia stata affrontata da uno dei primi che mai considerassero il rapporto tra la religione e la moralità come i nostri migliori maestri ci hanno d'allora in poi insegnato a considerarlo. Eppure il lettore può anche scorgere quanto era difficile questo còmpito del profeta. Quando ricordiamo altresì che una mente così grande come quella del fondatore del Buddismo, dopo tutto il lungo lavoro precedente del pensiero indiano su questo grande problema, non potè trovare altro modo di riconciliare la religione e la morale, tranne quello di trasportarle entrambe sulla riva dell'oceano misterioso e senza fondo del Nirvana e di sommergerle insieme nei suoi abissi (opera che Buddha considerava come la salvezza del mondo) ci facciamo un concetto più profondo della natura del problema. Quando ricordiamo che san Paolo, dopo parecchi anni di solitaria lotta spirituale, tentò nel suo insegnamento di riconciliare la morale e la religione mediante un'interpretazione del Cristianesimo che d'allora in poi ha sempre mantenuto il mondo cristiano in un animatissimo fermento di controversie teologiche e di conflitti pratici, veniamo di nuovo ammaestrati della serietà della questione. Ma, in linea di fatto, l'esperienza dell'uomo civilizzato lo ha gradualmente condotto a scorgere il come riconciliare la vita morale e lo spirito religioso. E poichè questa riconciliazione è tale che la nostra teoria della verità e della costituzione del mondo reale, la giustifica sostanzialmente, noi siamo ora preparati per passare brevemente in rassegna l'intera situazione.

Molti dicono spesso che la semplice morale è qualche cosa d'assai remoto dalla vera religione. Talvolta dicono questo nell'interesse della religione, intendendo indicare che la semplice morale può al più

far di voi soltanto un cittadino più o meno passabile, mentre la religione soltanto può mettervi d'accordo, come costoro dicono, con quel mondo superumano la cui esistenza e il cui appoggio soltanto rendono la vita umana degna d'essere vissuta. Ma talvolta press'a poco la stessa affermazione vien fatta nell'interesse della pura morale, considerata come qualche cosa d'indipendente dalla religione. Taluni, vale a dire, vi dicono che essendo, come essi affermano, la religione un insieme di credenza dubbie, di superstizioni, e di emozioni più o meno elevate, il meglio che si possa fare è di tener la morale lontana dalla religione. L'uomo che soffre abbisogna del vostro aiuto; i vostri amici abbisognano di tutta la felicità che voi potete dar loro; la morale convenzionale è, nel suo insieme, una buona cosa. Perciò, apprendete la virtù, essi dicono, e lasciate la religione alle persone dall'indole fantastica, che vogliono credere. Ciò che ci occorre è l'umano. Lasciamo stare il superumano. Ora, la nostra filosofia della fedeltà, mirando a qualche cosa di molto più ampio e più complesso che non la semplice somma dell'umana felicità negli uomini individuali, ci ha insegnato che non esiste una netta linea di divisione tra l'umano e il superumano, come presupporrebbero questi tentativi di separare le due sfere della religione e della morale. Gli uomini fedeli prestano il loro servizio a qualche cosa di più che alle vite individuali. Anche Nietzsche per quanto fosse individualista e in etica seguace del naturalismo, esemplifica la nostra tesi attuale. Egli iniziò il periodo posteriore della sua dottrina asserendo che « Dio è morto »; e (per paura che taluno riguardasse ciò come un semplice attacco al monoteismo e supponesse che Nietzsche fosse un politeista pagano di vecchio stampo) aggiunse la famosa

osservazione che, in caso che esistesse un dio qualsiasi egli non potrebbe tollerare di non essere lui stesso dio. « Perciò (così egli ragionò) *non esistono dèi* ». In tutto ciò sembra che un uomo si abbandoni soverchiamente al suo estro. Eppure Nietzsche istituisce, nel medesimo tempo il culto del futuro essere ideale, chiamato l'*Uebersch* o Superuomo. El' *Uebersch* è appunto un dio quanto ognuno di quelli che abbiano mai troneggiato sull'Olimpo o dimorato nel cielo. E se la dottrina dell'« Eterno Ritorno », come Nietzsche la definisce, è vera, l'*Uebersch* non solo appartiene al futuro ideale, ma è già esistito un infinito numero di volte.

Se la nostra filosofia della fedeltà è giusta, Nietzsche non aveva torto in questo suo appello al superumano. In realtà, noi abbiamo sempre il superumano con noi. La vita non ha senso senza di esso. Ma non occorre che il superumano sia un fatto magico. Non occorre che esso sia oggetto di superstizione. E se noi desideriamo di unificare gli interessi della morale con quelli della religione, è bene veramente incominciare, come fece l'antico severo Amos, col valutare dapprima che cosa è la giustizia, e poscia coll'interpretare la giustizia (sotto forma perfettamente ragionevole e non superstiziosa) in termini superumani. Allora saremo preparati a valutare ciò che la religione, le cui radici veramente non si trovano punto del tutto nella nostra natura morale, ci può non di meno offrire come complemento della nostra morale.

VI

La fedeltà è un servizio reso a determinate cause. Ma, come vedemmo, noi non attendiamo, nè possiamo attendere, a porci a servizio delle cause che

qualcuno ci mostri chiaramente quanto esse siano in sè medesime buone. Noi apprendiamo anzitutto praticamente la bontà delle nostre cause mediante l'atto stesso del servirle. La fedeltà comincia, adunque, in ognuno di noi, con forme elementari. Una causa ci affascina, e dapprima non sappiamo chiaramente perchè. Diamo noi stessi volontariamente a quella causa. Da questo momento incomincia la nostra vera vita. La causa può veramente essere cattiva. Ma, nella peggiore ipotesi, essa è il nostro modo di interpretare la vera causa. Se noi lasciamo che la nostra fedeltà si sviluppi, essa tende a convertirsi nel servizio reso alla causa universale. Per conseguenza rifiutai deliberamente, in questo dibattito, di *fondare* la mia teoria della fedeltà su quella dottrina metafisica, che postergai sino alle mie ultime conferenze. La concezione del mondo reale, che la massima parte dei giovani ha dinanzi a sè, prima di cominciare ad essere fedeli, è assai imperfetta. La schiera dei fedeli manifesta realmente l'eterno nei suoi atti, e non lo sa. Essa sa soltanto che ha abbandonato sè stessa alla sua causa. Il primo bene della fedeltà sta, adunque, nel fatto che mettemmo in evidenza nelle nostre prime conferenze. Ripercuotendosi attraverso tutto il vostro essere, scuotendovi sin nel profondo, la fedeltà unifica anzitutto il vostro piano di vita, e con ciò vi dà quello che nient'altro può dare — il vostro *io* — in quanta vita vissuta in conformità con un piano; la vostra coscienza, in quanto questo vostro piano interpretato da voi mediante il vostro ideale; la vostra causa espressa, come lo scopo personale che voi recate nella vita.

Sino a questo punto, adunque, si potrebbe veramente essere fedele senza essere coscientemente ed

esplicitamente religioso. La causa d'una persona, nella sua prima intenzione, le appare umana, concreta, pratica. Essa è bensì anche un ideale. È *altresì* un'entità superumana. *Significa* altresì il servizio reso all'eterno. Ma questo fatto può essere, per il gran lavoratore, e specialmente per chi manca di immaginazione, e, per l'uomo che ha, in senso mondano, un buon successo, un fatto latente. Certamente in seguito egli idealizza gradualmente la sua causa, man mano che procede oltre; ma sino a questo punto tale idealizzazione non diviene un processo posto esplicitamente in evidenza nella sua vita, sebbene, come abbiamo veduto, una qualche tendenza a definire la causa sia inevitabile.

Frattanto, un tale uomo, imperfettamente sviluppato, ma fedele, può anche accettare, su basi tradizionali, una religione. Questa religione gli parlerà allora d'un mondo superumano. Ma sin qui la religione non è di necessità per lui un fattore essenziale nella sua fedeltà pratica. Egli può essere superstizioso; o può essere un formalista religioso; o può accettare il suo credo e la sua chiesa semplicemente a cagione della considerazione sociale che essi godono, o della loro utilità; o, infine, egli può anche possedere un'ampia e schietta esperienza religiosa, la quale però rimanga piuttosto allo stato di misticismo che di morale, o di piacere estetico piuttosto che d'amore alla sua causa.

In tali casi, la fedeltà e la religione possono mantenersi a lungo separate. Ma rimane il fatto che la fedeltà, se è sincera, implica una credenza, almeno latente, nella realtà superumana della causa e significa una devozione, almeno inconsapevole, all'unica ed eterna causa. Ma tale credenza è altresì un'unione latente della morale con la religione. Il prestare quel

servizio è un inconsapevole atto di culto. Poi arriverà forse il tempo in cui la morale avrà coscientemente bisogno di questa unione col credo religioso dell'individuo, la formazione della quale stiamo tracciando.

Quest'unione deve cominciare a diventiar un'unione esplicita dovunque raggiunge i suoi stadi più elevati quel processo che, nella nostra sesta conferenza, abbiamo chiamato l'idealizzazione della causa. Vedemmo che questi stadi più elevati vengono raggiunti in presenza di ciò che, alla vista umana, sembra essere una causa perduta. Se crediamo nella causa perduta, avvertiamo direttamente di ricercare proprio una città che è oltre la vista. Se una tal causa è reale, essa appartiene ad un mondo superumano. Ora, come dicemmo, ogni causa meritevole d'un servizio perenne e capace di unificare i nostri piani di vita, manifesta presto o tardi di essere una causa *che non possiamo con buon esito manifestare nelle esperienze umane di gioie transeunti e di successi che crollano, di qualunque ordine siano quelle esperienze.* La vita umana, presa semplicemente come essa scorre, considerata semplicemente come passa nel tempo ed è tosto finita, è veramente un fiume d'esperienza perduto che precipita dalle montagne della giovinezza e si immerge nei deserti della vecchiaia. Il suo significato apparisce soltanto mediante le sue relazioni con l'aria e con l'oceano e con le grandi profondità dell'esperienza universale: giacchè con questi meschini paragoni posso, di passaggio, simboleggiare quella relazione realmente razionale della nostra esperienza personale con la cosciente esperienza universale, alla quale relazione ho dedicato queste due ultime conferenze.

Ognuno deve servire la causa universale nella sua propria maniera individuale. Giacchè, questo, come

abbiamo visto, è ciò che la fedeltà, quando giunge a conoscere il proprio spirito, realmente vuole. Ma chiunque serve in tal guisa *perde* inevitabilmente la sua causa nel nostro meschino mondo dell'umana esperienza sensibile, perchè la sua causa è troppo buona per poter venire espressa da questo presente mondo temporale. E questo è, in sostanza, ciò che la vecchia teologia intendeva quando chiamava tutti noi, secondo siamo in natura, esseri perduti. La nostra più profonda fedeltà sta nel consacrarci a cause che sono proprio in questo momento perdute per la nostra misera natura umana. Si può naturalmente esprimere questo concetto dicendo che la vera causa è per certo sufficientemente reale nel mondo superiore, mentre è nella nostra misera natura umana che essa è perduta. Entrambi i modi di considerare la questione posseggono la loro verità. Fedeltà significa una trasformazione della nostra natura.

Dobbiamo, adunque, servire le cause perdute. Ma, come abbiamo veduto nella nostra sesta conferenza, la fedeltà alle cause perdute ha due compagni, il dolore e l'immaginazione. Ora questi due sono i generatori di tutte le forme superiori di religione schiettamente etica. Se ne dubitate, leggete le scritture di qualunque delle grandi fedi etiche. Consultate i salmi, gli inni, i libri di divozione o le preghiere della chiesa. Una tale religione interpreta il superumano in forme che la nostra aspirazione, il nostro dolore e la nostra immaginazione inventano, ma altresì in termini che mirano a rispondere alle esigenze della nostra suprema fedeltà. Giacchè, noi siamo fedeli a quell'unità di vita che, come la nostra più vera coscienza morale ci insegna a credere, domina l'intero mondo reale e costituisce la causa delle cause. Nell'essere fedeli alla fedeltà universale, noi serviamo l'unità della vita.

Questa vera unità della vita del mondo, tuttavia, ci è ad un tempo assai vicina e assai lontana. Essa è assai vicina; giacchè noi abbiamo il nostro essere in essa e dipendiamo da essa per tutto quanto possediamo, che abbia valore. Indipendentemente da essa noi siamo soltanto ruscelli gorgoglianti destinati a perdersi tosto nel deserto. In unione con essa noi possediamo un'importanza individuale nel tutto e pel tutto. Ma siamo altresì assai lontani da essa, perchè la nostra esperienza umana getta una luce frammentaria sui particolari della nostra relazione con le sue attività. Per conseguenza allo scopo di percepire le nostre relazioni con essa come relazioni vitali, dobbiamo recarla vicino al nostro sentimento e alla nostra immaginazione. E, nel far questo, noi ardiamo di desiderio e soffriamo la solitudine di questa vita. Ma poichè ciò che conosciamo dei particolari del mondo, lo conosciamo solo mediante le nostre scienze empiriche, mentre queste ci danno piuttosto i materiali per una vita razionale che una concezione dell'unità della vita, così rimaniamo veramente abbandonati alle risorse della nostra immaginazione per la mitigazione del dolore e per l'aiuto all'educazione della fedeltà. Poichè qui, vale a dire precisamente in quanto riguarda i *particolari* del sistema di fatti con cui è collegata all'eterno, la nostra scienza ci lascia. Noi possiamo sapere *che* siamo in tal guisa collegati. *Come* lo siamo, le nostre scienze non ci fanno manifesto.

Per conseguenza il contenuto reale delle religioni etiche maggiormente elevate è infinitamente ricco di leggende e di altre raffigurazioni simboliche. Queste raffigurazioni sono ricche di significato emotivo e di particolari vivaci. Ciò che esse tentano di determinare è, nel suo contorno generale, una verità

assoluta. Questa verità consiste nei fatti seguenti: *primo, l'unità razionale e la bontà della vita del mondo; in secondo luogo, la vera, ma invisibile vicinanza di essa a noi, non ostante la nostra ignoranza; inoltre, la sua ampiezza di significato, non ostante la sterilità della nostra esperienza attuale; ancora, l'interesse da sua parte per il nostro destino personale in quanto esseri morali; e finalmente, la certezza che, mediante la nostra effettiva fedeltà umana, noi giungiamo, come Mosè, faccia a faccia con la vera volontà del mondo, a quella guisa che un uomo parla al suo amico.* Nel riconoscere questi fatti, abbiamo dinanzi a noi quello che può essere chiamato il credo della Religione Assoluta.

Potrete bensì chiedere, naturalmente, se la nostra teoria della verità, come venne precedentemente esposta, offra un qualche fondamento a queste convinzioni religiose. Io ritengo di sì. I simboli nei quali queste verità vengono espresse da una o dall'altra religione, sono veramente dovuti ad ogni specie di accidenti storici, e al più svariato giuoco dell'immaginazione tanto dei popoli che dei genii religiosi della nostra razza. Ma che le nostre relazioni con la vita del mondo siano relazioni in cui noi ci troviamo di fronte, dall'altro lato, una vita superumana eppure rigorosamente personale e cosciente, nella quale le nostre personalità stesse si trovano collegate tra loro, ma che è anche, non solo più ampia, ma altresì più concreta e definitamente cosciente e reale di quanto siamo noi — questo mi sembra essere un corollario inevitabile della mia teoria della verità.

VII

Ed ora, finalmente, riassumiamo tutta la nostra dottrina della fedeltà e della religione. Due cose, appartenenti alla vita del mondo, noi conosciamo — due almeno, se la mia teoria è vera: *quella vita è definita in termini del nostro modo di sentire; ed essa racchiude e completa la nostra esperienza*. Per conseguenza, essa è precisamente altrettanto viva, primaria, e concreta, come siamo noi; e non esiste bisogno nostro che non sia anche suo. Se voi chiedete perchè io dico che essa è buona, gli stessi argomenti che adopera il pragmatismo recente, servono, come ricordate, a suffragio della mia tesi. Una verità non può essere una verità semplicemente teoretica. Vero è ciò che integra con buon esito un'idea. Ancora, chiunque non riesce, ovvero si trova di fronte ad un male, o è insoddisfatto, richiede e definisce inevitabilmente dei fatti che sono lontani da lui, e che non sono ancora coscientemente suoi propri. Chi conosce la totalità della verità possiede perciò, di necessità, l'adempimento di tutti gli scopi razionali. Se, tuttavia, voi chiedete, perchè questa vita del mondo permetta un male qualsiasi, o una qualsiasi finitudine, o una qualsiasi imperfezione, devo rispondere veramente che non è questo il luogo per una generale discussione di tutto il problema del male, problema che io ho, ripetutamente e fino alla noia, considerato in altre mie discussioni. Ma la seguente osservazione trova qui il suo posto. La nostra teoria del male non è veramente un « superficiale ottimismo », ma essa è fondata sulla più profonda, sulla più severa, sulla più preziosa esperienza morale della razza umana. Gli *uomini fedeli*, ed essi soltanto,

conoscono l'unico grande bene che si trova nella sofferenza, nell'ignoranza, nella finitudine, nella perdita, nella disfatta, *che è appunto il bene della fedeltà*, fin quando la causa può essere considerata davvero come un tutto vivente. La pace spirituale non è certamente una cosa agevole. Noi conquistiamo questa pace soltanto mediante lo sforzo, la sofferenza, la perdita e la fatica. Ma quando il valore della causa idealizzata ci risulta intensificato dal dolore, scorgiamo come, checchè sia il male, esso *può* almeno trovare il suo posto in un ordine ideale. Che cosa sarebbe l'universo senza la fedeltà? E che cosa sarebbe la fedeltà senza cimenti? E quando noi ricordiamo che, da questo punto di vista, i nostri dolori sono i dolori della stessa coscienza del mondo, in quanto questa vita del mondo è espressa nelle nostre vite, può bene offrirci il concetto che la vita della fedeltà con tutti i suoi dolori e i suoi pesi e le sue cure sia la base stessa del raggiungimento del trionfo spirituale che dobbiamo concepire realizzato dallo spirito del mondo.

Forse, tuttavia, si tenterà di dire: « Se il mondo, nella sua totalità, raggiunge ciò che noi ricerchiamo, che bisogno c'è che noi ricerchiamo affatto quel bene? » Rispondo immediatamente che tutta la nostra filosofia della fedeltà mostra subito la vanità d'un tale discorso. Naturalmente, la vita del mondo *non* consegue il bene individuale che è contenuto nella mia volontaria fedeltà, a meno che veramente *io sia fedele*. La causa può in qualche modo trionfare senza di me, ma non come *mia* causa. Noi non abbiamo mai determinata la nostra teoria nel senso che essa significasse che la vita del mondo è *anzitutto* eternamente completa, ma *poscia* ci chiede, in modo indifferente, di copiare le sue perfezioni. La

nostra concezione è che ciascuno di noi, il quale sia fedele, compie la sua unica opera in quel tutto della vita che abbiamo chiamato l'Eterno, semplicemente perchè esso è la visuale della totalità della vita, passata, presente e futura. Se la mia opera non fosse fatta, la vita del mondo perderebbe la mia opera. Ciascuno di noi può dir ciò. La stessa base della nostra teoria della verità, che noi fondammo sulle opere, sulle idee, sui bisogni pratici di ciascuno di noi, attribuisce ad ogni individuo il suo posto unico nell'ordine del mondo — la sua opera che nessun altro può fare, la sua volontà che è propria di lui. « Le nostre volontà sono nostre per farle tue ». L'unità del mondo *non* è un oceano in cui noi siamo perduti, ma una vita che è tutte le nostre vite in una e che abbisogna di tutte. La nostra fedeltà stabilisce che l'unità per noi è un'unità vivente ed attiva. Noi siamo giunti all'unità mediante la comprensione della nostra fedeltà. Essa è un'unità eterna solo in quanto abbraccia ogni tempo, ogni mutamento, ogni vita, ogni azione. E perciò, quando noi raggiungiamo questa concezione, poichè la concezione stessa adempie semplicemente ciò che la fedeltà richiede, la nostra fedeltà rimane per noi così preziosa e pratica, e continua ad essere in modo così verace il servizio d'una causa, come lo era precedentemente. Non è una specie di « giorno festivo morale » che tutta questa vita del mondo ci suggerisce. È precisamente una vita intera di sforzi ideali in cui noi abbiamo il nostro posto come *io* individuali, e tali siamo solo in quanto ci sforziamo di fare la nostra parte nel tutto: — è così, e solamente così, che la nostra filosofia della fedeltà considera l'universo.

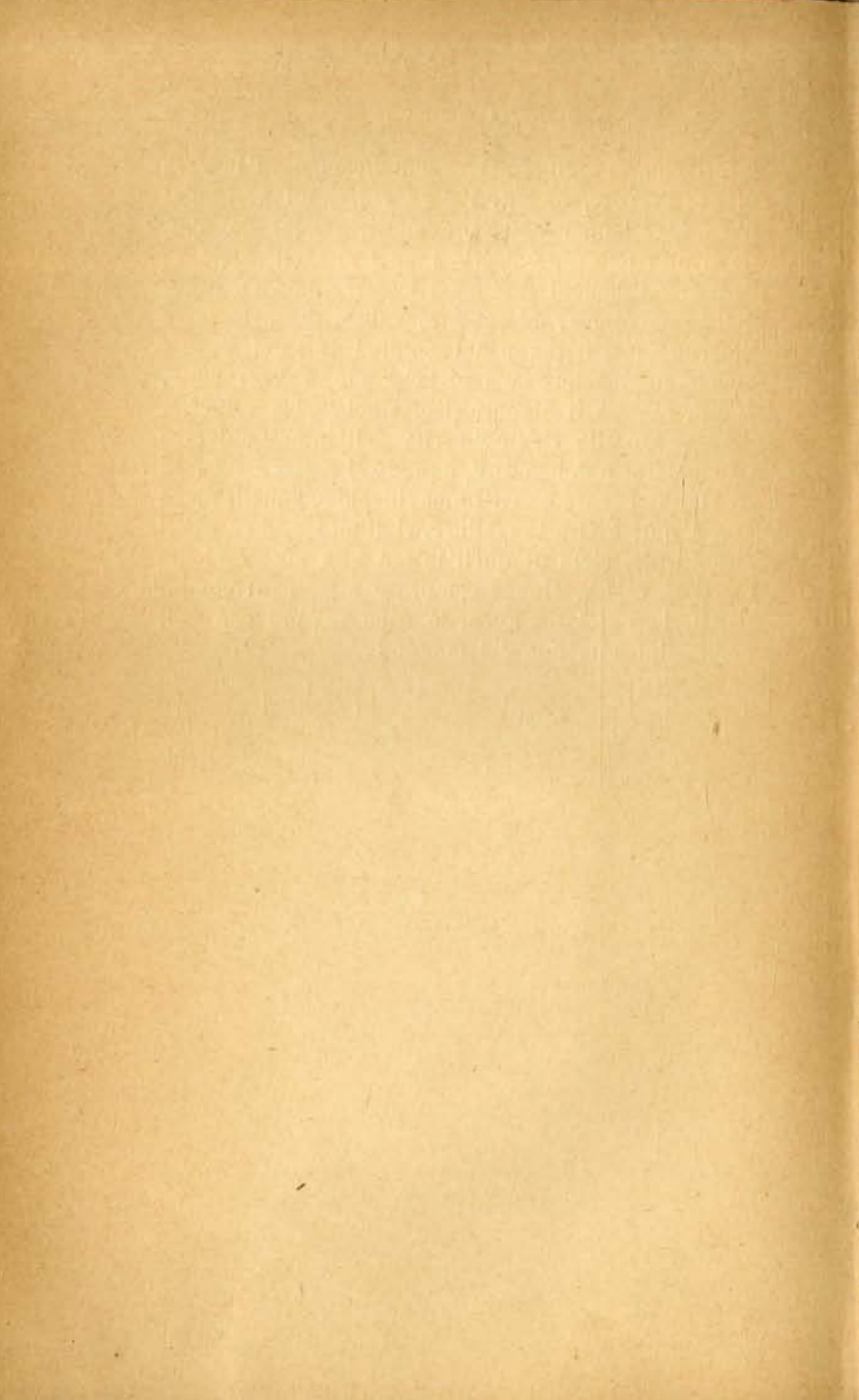
La religione, perciò, precisamente in quanto tenta di concepire l'universo come una vita cosciente e

personale di significato superumano, e come una vita che è in istretto contatto col significato che abbiamo noi, è eternamente vera. Ma ora è appunto questa concezione *generale* dell'universo come di un ordine razionale che è veramente aperta alla nostra conoscenza razionale. Nessuna parte di tale dottrina ci dà, tuttavia, il diritto attuale, in quanto esseri umani, di determinare con ogni certezza i particolari della vita del mondo, eccetto in quanto essi giungono nella sfera delle nostre investigazioni scientifiche e sociali. Per conseguenza, quando la religione, in servizio della fedeltà, ci interpreta la vita del mondo con particolari simbolici, essa ci offre veramente soltanto simboli della verità eterna. Che questa verità sia certamente eterna, che la nostra fedeltà ci ponga in relazioni personali con una personale vita del mondo, la quale apprezza ogni nostra azione fedele e abbisogna di questa azione, tutto ciò è vero e razionale. E questo appunto è ciò che la religione giustamente illustra. Ma le parabole, i simboli, gli incidenti storici, che l'immaginazione religiosa usa nelle sue raffigurazioni, sono *accidenti*, più o meno sacri e transeunti, nei quali la « presenza reale » del divino ci si manifesta e ad un tempo ci occulta i particolari della sua vita interiore. Questi accidenti dell'immaginazione religiosa perdurano attraverso parecchi secoli; ma essi, altresì, variano da luogo a luogo e dall'una all'altra nazione o razza di uomini, e devono così variare. Chiunque scorge la verità vivente della personale, cosciente ed etica unità del mondo *attraverso* questi simboli, è in possesso della religione assoluta, qualunque sia il suo credo nominale o la sua chiesa. Chiunque dà un eccessivo rilievo ai particolari empirici di questi simboli, e poscia ci chiede di accettare tali particolari come letteralmente veri, commette un

errore che mi sembra essere semplicemente l'inverso di quell'errore, di cui, l'altra volta, mi arrischiavi d'accusare i miei amici pragmatisti. Colui che s'attiene alla lettera, e legge i suoi simboli come se fossero rivelazioni della particolareggiata struttura della vita divina, mi sembra, vale a dire, ricercare l'eterno *entro* il regno dei semplici dati del senso e dell'immaginazione umani. Far ciò è veramente, penso, cercare il Signore risorto nel sepolcro aperto.

Riguardo alla vivente verità dell'intero universo cosciente si può ben dire, quando si osservano i fatti speciali del senso e dell'immaginazione umani: « Egli non è qui; è risorto ». Pure, similmente, da tutto il circuito del cielo di quell'intera vita autocosciente che è la verità, giunge sempre e a tutti gli uomini fedeli, la parola: « Ecco, io sono sempre con voi, anche sino alla fine del mondo ».

FINE.



INDICE

Prefazione del traduttore.	pag.	v
Prefazione dell'autore	»	1
Natura e necessità della fedeltà	»	7
Individualismo	»	39
- Fedeltà alla fedeltà	»	71
- Coscienza	»	101
Alcuni problemi americani nel loro rapporto con la fedeltà	»	133
Educazione alla fedeltà	»	167
Fedeltà, verità e realtà	»	<u>199</u>
Fedeltà e religione	»	231

PUBBLICAZIONI DEL TRADUTTORE

Una Repubblica Italiana (Il Cantone Ticino). Milano, *Critica Sociale*, 1899.
Gli "Anciens Régimes", e la Democrazia Diretta. Bellinzona, Colombi, 1902.
Studi e Note di Filosofia, Storia, Letteratura ed Economia. Milano, Società Editrice Milanese, 1903.

Mazzini e il Socialismo (Conferenza tenuta il 4 giugno 1905 nell'Aula Magna dell'Università di Genova). Genova, Chiesa, 1906.

L' "Immoralismo", di Federico Nietzsche (Estratto dalla *Rivista Ligure*). Genova, Carlini, 1906.

Le Antinomie dello Spirito. Piacenza, Società Editrice Pontremolese, 1910.
Sic et Non (Metafisica e Poesia). Roma, Libreria Editrice Romana, 1910.

(In corso di stampa)

Il Genio Etico, ed altri Saggi. Bari, Laterza, 1911.

(Traduzioni dall'inglese)

JOSIAH ROYCE - Lo Spirito della Filosofia Moderna (2 voll.) con introduzione del traduttore. Bari, Laterza, 1909-10.

J. G. HIBBEN - La Logica di Hegel, con introduzione del traduttore. Torino, Bocca, 1910.